T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

ŞİA'NIN OLUŞUMUNDA İRAN KÜLTÜRÜNÜN ETKİSİ

Fatih TOPALOĞLU

Danışman
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL

2010

Yemin Metni

Doktora Tezi olarak sunduğum "**Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi**" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih
23/09/2010
Fatih TOPALOĞLU

ÖZET

Doktora Tezi

Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi

Fatih TOPALOĞLU

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bir mezhebin ortaya çıkması ve inanç esaslarının oluşmasında çeşitli etkenler vardır. Bu etkenlerden biri de o mezhebin ortaya çıktığı veya yayıldığı coğrafya kültürünün, mezhebin fikir dünyasının teşekkülündeki rolüdür. Şia'nın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için de oluşumunda ve gelişiminde eski İran kültürünün ne ölçüde etkili olduğunun bilinmesi önemlidir. Bu sebeple araştırma konumuzu, Şia'nın oluşumunda eski İran kültürünün etkisi teşkil etmektedir.

Araştırmamızda gerek Sünni gerekse Şii müellifler tarafından yazılmış klasik İslam Tarihi ve Mezhepler Tarihi kaynaklarından ve Şii müelliflerce İran tarihi ve kültürü üzerine yazılmış eserlerden yararlanılarak, İran kültürünün Şia'nın oluşum sürecinde nasıl etkili olduğu araştırılmıştır. İslam öncesi İran dinlerinden Mitraizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm incelenmiş, inançları ve uygulamaları hakkında bilgiler verilerek, bu dinlere ait birtakım unsurların Şia'ya nasıl intikal etmiş olabileceği üzerinde durulmuştur. Şii inanç esasları ve prensiplerinden olan İmamet, Mehdilik, Ric'at, Beda, Hulul-Tenasüh ve Takiyye'nin ortaya çıkışı ve bu süreçte İran kültürünün etkisi araştırılmıştır. İran kültürünün Şia üzerindeki izlerini yerinde gözlemlemek amacıyla, Şiraz, Yezd, İsfahan, Rey, Kum, Tahran ve Tebriz şehirlerinde, Şiilerin dini ve kültürel hayatları yakından izlenmiştir.

Araştırmamızda, eski İran kültürünün Şia'nın oluşum sürecinde birtakım Şii inanç esasları ve prensiplerin ortaya çıkışında etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Eski İran kültürünün etkinliğinin Şia'nın sadece oluşum süreciyle sınırlı olmadığı, günümüzde de Şiilerin inanç ve uygulamalarında varlığını canlı bir şekilde devam ettirdiği gözlenmiştir. İran kültürü ve Şia ilişkisinin, Şia'nın sadece bazı inanç esasları ve prensipleri bağlamında değil, diğer inançlar ve uygulamalar açısından da çok yönlü olarak yeni çalışmalarla ele alınmasına ihtiyaç olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şia, İmamet, Mehdilik, İran Kültürü, Pers Mitraizmi, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdekizm.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Impact of Iranian Culture on the Formation of Shia

Fatih TOPALOGLU

Dokuz Eylul University
Institute of Social Sciences
Department Of Basic Islamic Sciences

The emergence of a sect and the formation of its creeds can be explained by many factors. One of them is the role played by the cultural environment, in which the sect emerged and evolved. To understand Shia truly, It's important to know the role of ancient Iranian culture on the formation and the improvement of Shia. So, the impact of Iranian culture on the formation of Shia constitutes our research.

We researched how Iranian culture affected Shia on the period of its formation by using some classical sources of the History of Islam, the History of Sects and some books about History of Iranian and its culture written by authors of Ahl al-Sunnah and Shia. We examined on Mitraism, Zoroastrianism, Manicheism, Mazdakism from Iranian religions before Islam by giving informations about their beliefs and practices, and discoursed how some principles of these religions passed on Shia. We researched on occurring of Imamate, Mahdism, Raj'a, Bada, Hulul-Tanasukh, Taqiyyah which are basic beliefs and principles of Shia, and the impact of Iranian culture in this period. To observe the signs of Iranian culture in Shia, we followed the religious and cultural lives of Shiites in cities of Iran. (etc. Shiraz, Yazd, Isfahan, Ray, Qum, Tehran, Tabriz)

We concluded that Iranian culture affected some basic beliefs and principles of Shia during its formation in this research. At the same time, we observed that the influence of Iranian culture on Shia was not only limited in the period of its formation, but also has continued to affect Shiite beliefs and practices until now. We understand that it is necessary to research the relation between Iranian culture and Shia, not only for basic Shia's beliefs and principles, but also on account of other Shia's beliefs and practices well-rounded by new researches showing how Shia has been affected from ancient religions and cultures of Iran.

Key Words: Shia, Imamate, Mahdism, Iranian Culture, Persian Mitraism, Zoroastrianism, Manicheism, Mazdakism.

ŞİA’NIN OLUŞUMUNDA İRAN KÜLTÜRÜNÜN ETKİSİ

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM ÖNCESİ İRAN’IN DİNİ-KÜLTÜREL YAPISI

İKİNCİ BÖLÜM

İRAN KÜLTÜRÜNÜN ŞİA'YA ETKİSİ

KISALTMALAR

ae.	**a**ynı **e**ser
age.	**a**dı **g**eçen **e**ser
agm.	**a**dı **g**eçen **m**akale
ATÜİİF	**At**atürk **Ü**niversitesi **İ**slami **İ**limler **F**akültesi
ATÜİF	**At**atürk **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
AÜİF	**A**nkara **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
AÜSBE	**A**nkara **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
ay.	**a**ynı **y**er
bkz.	**b**a**k**ını**z**
CÜİF	**C**umhuriyet **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
çev.	**çev**iren
der.	**der**leyen
DEÜİF	**D**okuz **E**ylül **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
DEÜSBE	**D**okuz **E**ylül **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
DİA	Türkiye **D**iyanet Vakfı **İ**slam **A**nsiklopedisi
DİB	**D**iyanet **İ**şleri **B**aşkanlığı
ed.	**ed**itor/**ed**itör, **ed**ited
EI	**E**ncyclopaedia of **I**slam
EP	The **E**ncyclopedia of **P**hilosophy
ER	**E**ncyclopedia of **R**eligion
ERE	**E**ncyclopaedia of **R**eligion and **E**thics
EÜSBE	**E**rciyes **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
GÜÇİF	**G**azi **Ü**niversitesi **Ç**orum **İ**lahiyat **F**akültesi
GÜSBE	**G**azi **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
haz.	**haz**ırlayan
HÜSBE	**H**arran **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
HÜİF	**H**itit **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
İA	**İ**slam **A**nsiklopedisi
İÜEF	**İ**stanbul **Ü**niversitesi **E**debiyat **F**akültesi

JSS	**J**ournal of **S**emitic **S**tudies
MEB	**M**illi **E**ğitim **B**akanlığı
MÖ.	**M**ilattan **Ö**nce
MS.	**M**ilattan **S**onra
MÜİF	**M**armara **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
MÜSBE	**M**armara **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
OMÜSBE	**O**ndokuz **M**ayıs **Ü**niversitesi **S**osyal **B**ilimler **E**nstitüsü
ö.	**ö**lümü
s.	**s**ayfa
sad.	**sad**eleştiren
SÜİF	**S**elçuk **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi
tah.	**tah**kik
TDV	**T**ürkiye **D**iyanet **V**akfı
trz.	**tar**ihsi**z**
TTK	**T**ürk **T**arih **K**urumu
vb.	**ve** **b**enzeri
vd.	**ve** **d**evamı/**ve** **d**iğerleri
yay.	**yay**ınlayan
yy.	**y**eri **y**ok

GİRİŞ

Hz. Âdem'den günümüze insanların dine olan ihtiyaçları sebebiyle, gerek ilahi kaynaklı gerekse kendi zihin dünyalarında oluşturdukları çok sayıda din ve dini düşünce ortaya çıkmıştır. Bu dinlerin ortaya çıktığı coğrafyalarda bulunan eski medeniyetlere ait birtakım motifler, kültürel mirasın sonraki toplumlara aktarılmasının bir sonucu olarak yeni dini düşünce ve inanışlara yol açmıştır. Böylece ilahi dinlerde dahi ilahi kaynaklı olmayan birçok inanışın dinin çerçevesi içine girdiği görülmüştür. Bu sebeple eski din ve kültürlerin o yörede ortaya çıkan yeni dinler ve inanışları ne şekilde etkilediğinin tespiti, bu yeni inanışların doğru anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından gereklidir.[1]

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gelmezden önce de yeryüzünde birçok dini inanış bulunmaktaydı. Bu eski din ve inanışların yerlerini önemli ölçüde adı geçen büyük dünya dinleri almış ve bu süreç, yüzyıllar gibi nispeten kısa bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Ortaya çıkan her din ve inanış sonraki dinlerin ve inançların habercisi olmuştur. Her din kendinden önceki dini inanışlar veya akımlardan az veya çok etkilenmiştir. Mesela İslamiyet ve Hristiyanlık'ın bazı dini uygulamalar açısından Ortadoğu'nun eski geleneklerindeki ortak köklere dayandıklarını söylemek mümkündür. Bu ortak köklerden biri de eski İran dinleri ve gelenekleri olarak kabul edilmektedir.[2]

İslamiyet'te eski gelenek ve inanışlardan gelen birçok uygulamanın dini bir hüviyet kazanarak gerek Ehl-i Sünnet'te ve Şia'da gerekse diğer mezheplerde devam ettiği bir gerçektir. Zira kurumsal bir din olan İslamiyet'in, önemli ölçüde daha önceki dinlerden alınmış unsurları ihtiva etmesi doğaldır. Gerçekte, siyasi, kültürel, sosyal kavramlar ve kurumlar eski Arap, Helen ve İran medeniyetlerinden

---

[1] Taplamacıoğlu, Mehmet, **Din Sosyolojisi Giriş**, AÜİF Yayınları, Ankara 1961, s. 46; Onat, Hasan, "İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", **I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994. s. 427; Küçük, Abdurrahman, "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasına Yönelik Yapılacak Çalışmalar Üzerine Düşünceler", **Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu**, Kardeşler Matbaası, Samsun 1992, 114.

[2] Lewis, Bernard, **Ortadoğu**, çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, Dördüncü Baskı, Ankara 2006, s. 34.

etkilenmiştir.[3] Şii âlimlerden Muhammed el-Halisi'ye göre İslamiyet, Zerdüştlük, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerden oldukça etkilenmiş, bu dinlerden birçok şüphe, vesvese ve müphem konular İslam içerisine girmiştir. el-Halisi ayrıca, eski İran'da ve Zerdüştlük'te yer alan Şehinşah[4] ve Mubedan[5] (Din Sınıfı) gibi kavramların, İslam'da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin kişiliğinde devam ettirildiğini, Müslümanların da Kuran ve Sünneti, Zerdüşt felsefesi ve inançlarına uygun tarzda yaşamaya başladıklarını iddia etmektedir.[6] İslamiyet gibi büyük bir dinin bütün mezhep ve inanışlarının eski dinlerden ve geleneklerden nasıl etkilendiğini ortaya koymanın, araştırmamızın sınırlarını aşacağı aşikârdır.[7] Diğer taraftan İslamiyet İran'a girdikten sonra özellikle Şiiliğin İran'ın eski kültürlerinden etkilenmesi ve eski İran inanışlarının Şia'ya yansıması üzerine henüz kendi yazarlarımız tarafından yeterince çalışma yapılmadığını da ifade etmemiz gerekir.[8]

İşte biz bu araştırmamızda, Şia'nın İran'da eskiden var olan din ve inanışlardan ne şekilde etkilenmiş olabileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak esas konumuza geçmeden, öncelikle araştırmamızda kullandığımız yöntem ve kaynaklar konusunda bilgi vermek istiyoruz.

---

[3] Wach, Joachim, **Din Sosyolojisi**, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 308.

[4] Eski Fars imparatorluklarında şahların kendileri için kullandığı "*Şahlar Şahı*" anlamına gelen bir unvan.

[5] Zerdüştlük'te din adamına *mubed*, din adamları sınıfına *mubedan*, onların başındaki en âlim kişiye de filozofların öncüsü anlamına gelen *mubed-i mubedan* denilmektedir. Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (469/1076-548/1153), **Milel ve Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 209.

[6] el-Halisi, Muhammed b. Muhammed, **İhyau'ş-Şeria fi Mezhebi'ş-Şia**, Matbaatu'l-Mearif, Bağdat 1951, s. 20-21; Atay, Hüseyin, **Ehl-i Sünnet ve Şia**, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 141.

[7] Eski din ve kültürlerin İslam ve mezheplerine etkisi üzerine Türkiye'de yapılmış bazı araştırmalar şunlardır: Abdullah Aydemir, **Tefsirde İsrailiyyat**, DİB Yayınları, Ankara 1979; Yaşar Kandemir, **Mevzu Hadisler**, DİB Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 1984; Muharrem Akoğlu, "**Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi**", Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri 1995; Harun Yıldız, "**İlk Dönem Haricilerinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler"**, Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun 1998; Murat Ergin, "**Siyasi ve İtikadi Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü"**, Doktora Tezi, HÜSBE, Urfa 2000; Şahin Ahmedov, **"Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü"**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001; Yusuf Benli, **Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)**, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006.

[8] Kitapçı, Zekeriya, **İslam Hidayet Güneşi Doğu Turan Yurdunda**, Yedikubbe Yayınları, Konya 2004, s. 123.

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE METODU

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nın başlıca alanı İslam'da ortaya çıkan siyasi ve itikadi İslam mezheplerinin nasıl vücuda geldiklerini araştırmaktır. Bunu yaparken de üzerinde durulan en önemli konu, mezhebin teşekkülü sırasında meydana gelen olaylardan ziyade, nasıl teşekkül ettiği sorusuna cevap bulmaya çalışmaktır.

Bir mezhebin teşekkülünde siyasi, sosyal, dini, tarihi, coğrafi, kültürel vb. birçok etken bulunmaktadır. Bu bakımdan, şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri, içinde yaşadıkları tarihi, coğrafi, sosyal, dini ve kültürel çevreden bağımsız olarak incelenemez.[9] Biz de bu araştırmamızda Şiiliğin, Fars bölgesi eski din, inanç ve kültürünü oluşturan yapılardan ne ölçüde etkilendiğini tespit etmeye çalıştık.

Çünkü İmamet, mehdilik, ric'at, beda, hulul ve tenasüh, takiyye gibi inanç ve uygulamalar, diğer mezheplerle Şia arasında derin ayrılıklara ve tartışmalara sebep olabilmektedir. Bu nedenle, söz konusu inançların nasıl ortaya çıktığının bilinmesinin, Şia'nın doğru anlaşılması ve mezhepler arasındaki ayrılıkların giderilmesine bir nebze de olsa katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Araştırmamıza, kaynaklarda ve çağdaş araştırmalarda eski İran kültürünün Şia'ya etkisi konusundaki iddialar ve tartışmaları inceleyerek başladık. Daha sonra, mümkün olduğunca İslam Mezhepleri Tarihi ve İslam Tarihinin klasik kaynaklarına müracaat ederek eski İran tarihi, dinleri ve kültürüyle alakalı bilgi toplamaya çalıştık. Yine başta klasik kaynaklar olmak üzere, Şia üzerine yazılmış eserlerden yararlanarak yukarıda sözünü ettiğimiz Şii inanç ve uygulamaların nasıl ortaya çıktığını araştırdık. Daha sonra ise İslam öncesi İran dinleri ve kültürlerindeki inanç ve uygulamalarla araştırma konusu yaptığımız Şii inançlarını karşılaştırarak eski İran'dan gelen etkileri tespit etmeye çalıştık. Ancak bu değerlendirmeleri ayrı bir bölüm halinde değil, kopukluk oluşturmamak için her bölümde ve konu başlığı içerisinde vermeyi uygun gördük.

---

[9] Fığlalı, Ethem Ruhi, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", **Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, s. 371.

Kaynak tespit etmek ve eski İran kültürünün, Şii inanç ve uygulamalarındaki izlerini gözlemlemek amacıyla İran'da bir süre araştırmalarda bulunduk. Bu süreçte özellikle İran tarihi ve kültürü üzerine yapılmış önemli bazı çalışmaları temin etme imkânı da bulduk.

II. KAYNAKLAR

Araştırmamızda öncelikle İslam Mezhepleri Tarihi ve İslam Tarihi'nin klasik kaynaklarından yararlanılmıştır. Bunun yanında eski Fars dinleri ve kültürü konusunda İran'da yapılmış araştırmalar ile Şia konusunda telif edilmiş önde gelen kaynak ve araştırmalardan da istifade edilmiştir. Araştırmamızın yazım sürecinde klasik, araştırma ve makale nevinden kaynaklar kullanılmıştır. Yararlandığımız bütün kaynaklara burada yer vermemize imkân yoktur. Bu bakımdan burada, önemi ve araştırmamıza katkısı bakımından önde gelen bazı eserlere temas etmek istiyoruz.

A. KLASİK KAYNAKLAR

Araştırmamızda çoğunlukla müracaat ettiğimiz klasik kaynakları, İslam Mezhepleri Tarihi ve İslam Tarihi eserleri olarak iki kısma ayırmamız mümkündür. İslam Mezhepleri Tarihi'nin en çok yararlandığımız eserlerinden biri İmamiyye âlimlerinden Hasan b. Musa en-Nevbahti (310/922)'nin **Fıraku'ş-Şia**[10] isimli eseridir. Felsefe, Astronomi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarında kırktan fazla eser yazdığı nakledilen Nevbahti'nin bu kitabı, onun günümüze kadar ulaştığı bilinen tek eseridir. Eserde, Şia'nın doğuşundan III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar ortaya çıkan iç anlaşmazlıklar ve bu sebeple oluşan fırkalar anlatılmaktadır. Müellif, diğer fırka ve mezheplere de temas etmekle birlikte esas olarak İmamiyye'ye göre Hz. Ali'den başlayarak on birinci İmam Hasan el-Askeri (260/874)'nin vefatına kadarki zamanda Şia'da ortaya çıkan grupları, bunların liderlerini ve bazı temel görüşlerini zikretmektedir.

---

[10] Nevbahti, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), **Fıraku'ş-Şia**, tah. H. Ritter, İstanbul 1931.

Fıraku'ş-Şia'nın bizim de araştırmamızda yararlandığımız ilk neşri H. Ritter tarafından 1931 yılında gerçekleştirilmiştir. Aynı neşir bazı düzeltmelerle Muhammed Sadık Âl-i Bahrülulûm tarafından tekrarlanmıştır. Muhammed Cevâd Meşkur eseri *Les Sectes Shiites*[11] adıyla Fransızca'ya, S. M. Prozorov İngilizce bir özetle birlikte Rusça'ya[12] çevirmiştir. Fıraku'ş-Şia, yine Muhammed Cevâd Meşkur tarafından, baş tarafına müellifin hayatı ve eserine dair bilgi veren, aynca III. (IX.) yüzyılın sonuna kadar Şiilik'le birlikte diğer İslam fırkalarına genel bakış yapan 283 sayfalık iki mukaddime, sonuna da çeşitli indeksler ilâvesiyle Farsça'ya çevrilmiş ve *Terceme-i Fırakı'ş-Şî'a-i Nevbahti* adıyla yayımlanmıştır.[13]

Başvurduğumuz önemli kaynaklardan biri de Kummi (301/913)'nin **Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak**'ıdır.[14] Eser, Hz. Peygamber'in vefatı üzerine hilâfet konusunda ortaya çıkan ihtilâflar ve oluşan grupların tartışılmasıyla başlar. Hz. Ali'nin vefatından sonra yaşanan tartışmalar ve ortaya çıkan alt fırkalar hakkında bilgiler nakledilir. Müellif, kitabında Şia, Mürcie, Mu'tezile ve Havâric olmak üzere dört ana İslam mezhebini işler. Kitabın asıl kısmını oluşturan bölümde İmamiyye'ye göre Nevbahti'nin *Fıraku'ş-Şia*'sında da olduğu gibi imamlarından her birinin vefatı üzerine ortaya çıkan Şii gruplar ve bunların liderleri ve daha çok hilâfet hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Eserin son kısmında on birinci İmam Hasan el-Askeri (260/874)'nin vefatından sonra ortaya çıkan gruplar on beş fırka halinde sıralanmıştır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi müellif, Nevbahti'nin *Fıraku'ş-Şia*'sına yakın bir metod takip etmiş; bu ve her iki eserin metinleri arasındaki büyük benzerlik de

---

[11] Nawbakhti, **Les Sectes Shiites**, Traduction Annotee Avec Introduction: M. Javad Mashkour, La Deuxieme Édition, Téhéran 1980.

[12] Nawbakhti, al-Hasan b. Musa, **The Shi'ite Sects**, Annotated Translation from Arabic, Study and Notes by Stanislav Mikhailovich Prozorov, Moscow 1973. (ан-Наубахти, ал-Хасан ибн Муса, **Шиитские секты**, Перевод с арабского, исследование и комментарий С.М.Прозорова. ППВ, XLIII, московский 1973.)

[13] Üzüm, İlyas, "Fıraku'ş-Şia", **DİA**, İstanbul 1996, XIII, 31.

[14] Kummi, Said b. Abdillah Ebi Halef el-Eş'ari (301/913), **el-Makalat ve'l-Fırak**, yay. Muhammed Cevad Meşkur, Tahran 1963.

araştırmacıları, *el-Makalat ve'l-Fırak*'ın, *Fıraku'ş-Şia*'dan nakledildiği veya her iki eserin kaynağının aynı kişi olduğu şeklinde düşüncelere sevk etmiştir.[15]

Araştırmamızda yararlandığımız ilk devir İslam Mezheplerine dair eserlerden biri de Eş'ari (324/935)'nin **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Mussallin** adlı eseridir. Eserin çevirisi **İlk Dönem İslam Mezhepleri** ismiyle Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın tarafından yapılmıştır.[16] Çalışmamızda referans olarak söz konusu çeviri kullanılmakla birlikte, çevirinin başlığında da yer alması ve meşhur olması bakımından *Makalatu'l-İslamiyyin* ismiyle zikredilecektir.

Bağdadi (429/1037)'nin **el-Fark beyne'l-Fırak**'ı[17] önemli ölçüde yararlandığımız Mezhepler Tarihi kaynaklarından birisidir. Eserin ilave notlarla çevirisi, Ethem Ruhi Fığlalı tarafından 1991'de yapılmıştır.[18] Fığlalı'nın önsözde belirttiğine göre, *el-Fark beyne'l-Fırak*'ın günümüze kadar üç tahkikli neşri yapılmış bir de tahkiksiz olarak basılmıştır. Eseri, Muhammed Bedr (Matbaatu'l-Maarif, Kahire 1328/1910) ve Muhammed Zahid b. el-Hasan b. el-Kevseri (Neşru's-Sekafeti'l-İslamiyye, Kahire 1367/1948) yazma nüshalara, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid de (Matbaatu'l-Medeniyye, Kahire 1964) adı geçen neşirlere dayanarak yayınlamışlardır. Eserin tahkiksiz basımı da 1973 yılında Daru'l-Afaki'l-Cedide Yayınları tarafından yapılmıştır. Fığlalı, çevirisinde Zahid el-Kevseri'nin neşrini esas almıştır.[19]

Bağdadi, ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, biri hariç diğerlerinin cehenneme gireceğini bildiren ve sıhhati tartışmalı olan hadisi sahih kabul ederek eserin plan ve muhtevasını buna göre düzenlemiştir. Beş kısma ayrılan eserin birinci

---

[15] Öz, Mustafa, "el-Makalat ve'l-Fırak", **DİA**, Ankara 2003, XVII, 405; Üzüm, "Fıraku'ş-Şia", **DİA**, XIII, 31; bu konuda detaylı bilgi için bkz. Seyyid Muhammed Rıza el-Huseyni, "Fıraku'ş-Şia veya Makalatu'l-İmamiyye Nevbahti'nin mi Yoksa Kummi'nin mi?", çev. Mehmet Kalaycı, s. 287-318. (Kummi-Nevbahti, **Şii Fırkalar (Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak/Fıraku'ş-Şia),** çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 içinde.)

[16] Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim (324/935), **İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

[17] Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), **el-Fark beyne'l-Fırak**, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Mektebu Neşri's-Sakafeti'l-İslamiyye, Mısır 1948.

[18] Bağdadi, Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.

[19] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. XXVIII-XXIX.

kısmında yukarıdaki hadis açıklanmıştır. İkinci kısım iki bölüme ayrılmış olup bunların birincisinde "İslam milleti" (İslam ümmeti) sözünün anlamı verilmiş, ikinci bölümde ümmetin ihtilâf ettiği konular ve bunların sonunda ortaya çıkan başlıca fırkalar kısaca tanıtılmıştır. Fırka sayısını yetmiş üçte sabitlemeye çalışan Bağdadi bu bölümde birçok fırkanın kollarını birleştirerek tek fırka halinde ele almıştır.[20] Araştırmamızda adı geçen neşre müracaat edilmekle birlikte referans olarak Fığlalı'nın çevirisi kullanılmıştır. Özellikle Şii (*Ravafiz*) mezheplerin ortaya çıkışı ve görüşleri konusunda Bağdadi'nin bu eserinden oldukça yararlanılmıştır.

Yine kullandığımız Milel ve Nihal türü eserlerden biri de İbn Hazm'ın **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**'idir.[21] Müellif eserin mukaddimesinde dinler ve mezheplere dair pek çok kitap yazıldığını, fakat bazılarının çok hacimli olduğundan güç anlaşıldığını, bazılarının da kısa olduğundan incelediği konuları yeterince tahlil edip eleştiremediğini, kendisinin ise diğer dinlerin ve İslam mezheplerinin görüşlerini ortaya koymak amacıyla orta hacimde bir kitap yazdığını söyler. Allah'ın varlığı ve âlemin hudûsünün kanıtlanması ile başlayan eser, Yahudiler ve Tevrat, Hristiyanlar ve İncil, İslami fırkalar ve bunların belli başlı itikadi meselelere dair görüşleri tenkidi biçimde ele alır.[22]

İslam Mezhepleri Tarihi eserleri içerisinde en fazla yararlandığımız diğer bir önemli kaynak da Şehristani (548/1153)'nin **el-Milel ve'n-Nihali**'dir.[23] Eser beş başlıktan oluşan mukaddime ile iki ana bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimeler, dünyadaki insanların taksimini içeren birincisiyle başlamakta olup burada birçok Mezhepler Tarihi yazarının mezhepleri sınıflandırmada mihenk taşı olarak kullandığı yetmiş üç fırka hadisinin yer alması şaşırtıcı değildir. İslam fırkalarının sayısını tespitte takip edilecek kuralın belirlenmesi, yaratılanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphenin açıklanması ve bu şüphenin ümmeti nasıl böldüğü konularıyla devam eden mukaddimeler, kitabın yazılmasının sebebi ve metodu hakkındaki beşincisiyle sona ermektedir.

---

[20] Fığlalı, Ethem Ruhi, "el-Fark beyne'l-Fırak", **DİA**, İstanbul 1995, XII, 172.
[21] İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi ez-Zahiri (456/1064), **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal,** Daru'l-Marife, Beyrut 1975.
[22] Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Fasl", **DİA**, İstanbul 1995, XII, 214.
[23] Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153), **el-Milel ve'n-Nihal**, tah. Muhammed Kilani, Mısır 1976.

Birinci bölüm, ilahi dinler ve mezheplerini incelemekte, Müslümanlar ile Ehl-i Kitap ve kitap benzeri metin sahiplerini ele almaktadır. Bu bağlamda İslam mezhepleri olarak Mutezile, Cebriyye, Sıfatiyye, Hariciler, Mürcie ve Şia alt kollarıyla beraber işlenmektedir. İkinci bölümde akıl kaynaklı inanç ve görüşler ele alınmış, felsefecilerin, cahiliyye dönemi Arap inançları ile Hint dinlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Şehristani'nin konuları sistemli bir biçimde ele aldığı, konuyla ilgili temel kavramları açıkladıktan sonra detaya indiği, her fırkanın görüşünü kendi kaynaklarından nakletmeye ve objektif kalmaya gayret ettiği anlaşılmaktadır.[24]

Eserin dünyada ve Türkiye'deki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshaları mevcuttur. Günümüze kadar da birçok neşri yapılmıştır. *el-Milel ve'n-Nihal*'in daha önceden bazı kısımları araştırma konusu yapılmış ve Türkçe'ye çevrilmiştir.[25] Ancak müstakil bir kitap olarak, *İslam Mezhepleri* adıyla ilk olarak birinci cildi (Ensar Neşriyat, İstanbul 2005) daha sonra *Milel ve Nihal* adıyla iki cilt birarada (Litera Yayıncılık, İstanbul 2008) Mustafa Öz tarafından çevrilmiştir.[26]

Araştırmamızda, Şia'nın ilk dönemlerdeki inançları ve görüşlerinin tespiti bakımından erken dönemde yazılmış bazı eserlerden de yararlanılmıştır. Bu meyanda en çok yararlandığımız eser olarak Şeyh Saduk'un **Kemalu'd-Din ve Temamu'n-Ni'me**'sini[27] zikredebiliriz.

Mezhepler Tarihi'nin yanı sıra en çok kullandığımız temel müracaat eserleri İslam Tarihi kaynakları olmuştur. Bu eserlerden, İslam öncesi İran tarihi, İslam'ın İran'a girişi ve İslam sonrasında özellikle İran'da ortaya çıkan dini ve siyasi hareketler ve gelişmelerle ilgili bilgiler bakımından oldukça yararlanılmıştır. İbn

---

[24] Harman, Ömer Faruk, "el-Milel ve'n-Nihal", **DİA**, İstanbul 2005, XXX, 59.

[25] Bkz. Ömer Faruk Harman, "**Dinler Tarihi Açısından el-Milel ve'n-Nihal**", Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1983; Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, "el-Milel ve'n-Nihal (Mukaddimeler)", çev. Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Adem Akın, **AÜİF Dergisi**, Ankara 1988, XXX, 1-33; Mustafa Aydın, "**el-Milel ve'n-Nihal'de Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları**", Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun 1994; Yusuf Ziya Yörükan, **Ebu'l-Feth Şehristani, 'Milel ve Nihal' Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

[26] Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed, **Milel ve Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

[27] Saduk, Şeyh Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn Babek el-Kummi (381/991), **Kemalu'd-Din ve Temamu'n-Ni'me**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1985.

Sa’d (230/845)’ın, **et-Tabakatu’l-Kubra**’sı,[28] Belazuri (279/892)’nin, **Ensabu’l-Eşraf**’ı,[29] Dineveri (282/895)’nin **el-Ahbaru’t-Tıval**’i, Taberi (310/922)’nin **Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk**’ü,[30] Mesudi (346/957)’nin **Mürucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher**’i,[31] İbnu’l-Esir (630/1232)’in **el-Kamil fi't-Tarih**’i,[32] İbn Kesir (774/1372)’in **el-Bidaye ve’n-Nihaye**’sini[33] bu konuda istifade ettiğimiz başlıca eserler olarak sayabiliriz. Araştırmacılar tarafından hepsi de çok iyi bilinen ve gerektiğinde kaynak gösterilen bu eserleri ayrı ayrı tanıtmak sınırlarımızı aşacağından özellikle eski İran tarihi konusunda oldukça yararlandığımız birisi üzerinde durmak istiyoruz.

Dineveri (282/895)’nin **Ahbaru’t-Tıval[34]** adlı eseri esas itibariyle İran'ın ön planda tutulduğu, eski İran tarihi ve milli destanları üzerinde duran umumi bir tarih kitabıdır. Hadiseleri daha çok İran penceresinden bakarak açıklamaktadır. Bununla birlikte tarafsız kalmaya da gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Büyük İskender dönemi, Hz. Ömer zamanında İran'ın fethi ve Sıffîn Savaşı hakkında verdiği bilgiler açısından önemli bir kaynak teşkil eden eserin ilk yayımı 1888’de Leiden'de yapılmış ve birkaç baskısından sonra nihayet 1960'ta Kahire’de Abdülmünim Âmir tarafından tenkitli neşri ilim dünyasına sunulmuştur.[35] Diğer taraftan eski İran tarihi, eski İran imparatorlukları döneminde dini, sosyal ve kültürel yaşam, gelenek ve göreneklerle ilgili aktardığı bilgiler ile bize eski İran kültürünün tanıtılmasını sağlayan Heredot’un eserinden[36] de oldukça yararlandığımızı belirtmek isteriz.

Yukarıda saydığımız başlıca kaynaklara ek olarak, özellikle mezheplerin görüşlerini desteklemek bağlamında zikredilen çeşitli hadislerin tespiti hususunda

---

[28] İbn Sa’d, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Meni (230/845), **et-Tabakatu’l-Kubra**, Daru Beyrut, Beyrut 1957.

[29] Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), **Ensabu’l-Eşraf**, tah. Abdulaziz ed-Devri, Beyrut 1978.

[30] Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), **Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk**, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz.

[31] Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), **Mürucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher**, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu’t-Ticariyyeti’l-Kübra, Mısır 1958.

[32] İbnu’l-Esir, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid eş-Şeybani (630/1232), **el-Kamil fi't-Tarih**, Beyrut 1965.

[33] İbn Kesir, Ebu’l-Fida (774/1372), **el-Bidaye ve’n-Nihaye**, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1988.

[34] Dineveri, Ebu Hanife Ahmed b. Davud (282/895), **el-Ahbaru’t-Tıval**, tah. Abdulmunim Amir, Beyrut 1959.

[35] Hamidullah, Muhammed, “Dineveri”, **DİA**, İstanbul 1994, IX, 358.

[36] **Heredot Tarihi**, çev. Perihan Kuturman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973.

hadis literatürünün başlıca eserlerinden olan Buhari (256/870)'nin, **el-Camiu's-Sahih**'i,[37] Müslim (261/875)'in, **el-Camiu's-Sahih**'i[38] ve İbn Mace (275/888)'nin **Sünen**'inden[39] istifade edilmiştir.

B. ÇAĞDAŞ ARAŞTIRMALAR

Bazı araştırmacılara göre, Batı'da 1980'li yıllara gelinceye kadar Şia hakkında az sayıda araştırma varken, Devrim sonrasında siyasi olayların da dikkati çekmesiyle Şia üzerine çok sayıda eser yazılmıştır. Ancak bu eserler genellikle Şia'yı günümüz olaylarıyla değerlendirmeye ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu da Şia'nın asıl karakterinin İslam'ın içinde bir boyut olarak ortaya koyulması zaruretini ortaya çıkarmaktadır.[40] Batılıların Şia hakkında yaptıkları araştırmaların büyük bir bölümünü de İsmailiyye fırkası üzerinde yoğunlaştırdıkları hatta On iki İmam Şiası'nın İsmailiyye fırkasına verilen önem kadar dikkate alınmadığı iddia edilmektedir.[41] Avrupalı araştırmacılar, yararlandıkları kaynakların Ehl-i Sünnet'in kaynak kitapları olması, Kur'an, Hadis, Siret-i Nebevi, Fıkıh ve Kelamdan söz ettiklerinde görüşlerinin genellikle Ehl-i Sünnet'le uyumu ve Şia'nın bu konulardaki görüşlerini de çoğu zaman kasten tahrif ederek aktarmalarıyla eleştirilmektedirler. Bu düşünceye göre, Batı'da yazılmış eserler genelde, ömrünü Şiiliği yok etmek veya reddetmek için tüketmiş birkaç Mesih tebliğcisinin kendi yorumlarıyla yarattığı fikirleri ihtiva etmektedir.[42]

Batılı araştırmacıların Şiilikle ilgili çalışmaları konusundaki bu eleştirilere çok fazla katılmadığımızı belirtmeliyiz. Zira Şarkiyatçılığın ilk zamanlarında Batı'da, Hristiyanlık ve Yahudilik karşısında en büyük rakip görülmesi nedeniyle İslam hakkında menfi yaklaşımlar içeren eserler telif edilmiştir, ancak XIX. yüzyılın

---

[37] Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Cu'fi (256/870), **el-Camiu's-Sahih**, İstanbul 1979.

[38] Müslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccac el-Kuşeyri (261/875), **el-Camiu's-Sahih**, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1972.

[39] İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini (275/888), **Sünen**, tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, yy., 1953.

[40] Nasr, Seyyid Hüseyin, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan yayınları, İkinci Baskı, İstanbul trz., s. 67.

[41] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 10. (Seyyid Hüseyin Nasr'ın takdim yazısı.)

[42] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 9, 12. (Seyyid Hüseyin Nasr'ın takdim yazısı.)

ortalarından itibaren Batılı bilim adamlarının tutumlarında müspet gelişmeler olduğu bilinmektedir.[43] XIX. yüzyılın başlarında Batı'da Şia hakkındaki araştırmaların yetersizliğinden söz edilebilirse de ilerleyen yıllarda Şiilik üzerine çalışmalar kayda değer gelişme göstermiştir. Bu noktada, XX. yy'da Şiilik üzerine önemli çalışmaları bulunan ve bizim de araştırmamızda eserlerinden oldukça yararlandığımız Fransız Henry Corbin'ın katkılarını özellikle zikretmek gerekir. Corbin'ın, Şia'nın İmamiyye ve İsmailiyye kolları ile Şii metafiziği üzerine yaptığı çalışmalar kayda değerdir.[44]

Araştırmamızda Henry Corbin'ın **Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**,[45] **L'Iran et La Philosophie**,[46] **İslam Felsefesi Tarihi I**,[47] **İslam Felsefesi Tarihi II**,[48] **Ravabıt-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-i İran-i Bastan**,[49] isimli kitapları ile "Şiilikte Velâyet Kavramı"[50] adlı makalesinden yararlanılmıştır. Corbin'ın özellikle İslam Felsefesi Tarihi adlı eserindeki, İran düşüncesi, Şia'nın eski İran kültüründen taşıdığı izler ve Şiiliğin belli başlı inançlarıyla ilgili yorum ve görüşlerinden isitifade edilmiştir.

Araştırmamızda diğer Batılı müsteşriklerin çalışmalarından da önemli ölçüde yararlandık. Bunların başında Mary Boyce'un (1920-2006), **A Persian Stronghold of Zoroastrianism**[51] ve **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**[52] isimli eserlerini, editörlüğünü Peter J. Chelkowski'nin yaptığı ve içerisinde alanlarında uzman araştırmacıların İran'da matem kültürü konusunda makalelerinin

---

[43] Aydın, Mehmet S., "Batıdaki İslam Araştırmalarına Dair Bazı Düşünceler", **Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985, s. 233-234.

[44] Daftary, Farhad, **İsmaililer Tarih ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 55-56.

[45] Corbin, Henry, **Spritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**, çev. Nancy Pearson, Princeton University Press, New Jersey 1977.

[46] Corbin, Henry, **L'Iran et La Philosophie**, Librairie Arthème Fayard, 1990.

[47] Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi I**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2001.

[48] Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi II**, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

[49] Corbin, Henry, **Ravabıt-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-i İran-i Bastan**, çev. A. Ruhbahşan, İntişarat-i Esatir, Tahran 2008.

[50] Corbin, Henry, "Şiilikte Velâyet Kavramı", çev. Sabri Hizmetli, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1983, XXVI.

[51] Boyce, Mary (1920-2006), **A Persian Stronghold of Zoroastrianism**, Oxford University Press, London 1977.

[52] Boyce, Mary, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

yer aldığı **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**'ı[53], Arthur Emanuel Christensen'in **İran der Zeman-i Sasaniyan**[54] ve Annemarie Schimmel'in **Sayıların Gizemi**[55] adlı çalışmalarını saymamız gerekir. Söz konusu eserlerden özellikle araştırmamızın son bölümünde yer verdiğimiz, İran kültürünün Şia geleneklerine yansıması konusunda oldukça istifade ettiğimizi belirtmek isteriz.

Araştırmamız sırasında karşılaştığımız sorunlardan birisi, Eliade'ın da işaret ettiği[56] gibi Zerdüştlük'e ait metinlerin çok eski Pehlevice metinler olması ve bunları anlayabilmenin çok iyi bir dil uzmanlığı gerektirmesiydi. Pehlevice'nin Farsça'nın çok eski bir lehçesi olması dolayısıyla bunu öğrenmeye imkân bulamadığımızdan Avesta metinleri konusunda uzman çağdaş İranlı müelliflerin tercüme ve tefsirlerinden yararlandık. Bunların başında, İbrahim Purdavud'un **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**'sı[57] ile Haşim Razi'nin **Avesta Surudeha-yı Zertuşt: Yasna-Yaşt-Visparad-Horde Avesta**[58] adlı tercüme ve tefsiri gelmektedir.

Yine İran'da yapılmış çalışmalardan olmak üzere, Aştiyani'nin **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**,[59] Purdavud'un **Ferhengi İran-ı Bastan**,[60] Razi'nin **Din ve Ferheng-i İrani**,[61] Kaşifu'l-Ğita'nın **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**'sından[62] eski İran kültürü ve Şiiliğin inanç esasları ve uygulamaları konusunda istifade edilmiştir.

Türkiye'de yapılmış araştırmalar konusunda ise özellikle İlahiyat alanında yapılmış akademik çalışmaları incelediğimizde ikisi hariç eski İran dinleri ve kültürünün Şia ile ilişkisi üzerine doğrudan bir çalışma yapılmadığını gördük. Şahin

---

[53] **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, ed. Peter J. Chelkowski, çev. Davud Hatemi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 2005.
[54] Christensen, Arthur Emanuel, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, çev. Reşid Yasemi, İntişarat-i Nigarestan-i Kitab, Tahran 1383/2004.
[55] Schimmel, Annemarie, **Sayıların Gizemi**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
[56] Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, I, 375.
[57] İbrahim Purdavud, **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**, İntişarat-ı Esatir, İkinci Baskı, Tahran 2006.
[58] **Avesta Surudeha-yı Zertuşt: Yasna-Yaşt-Visparad-Horde Avesta**, Tercüme ve Tefsir: Haşim Razi, Sazman-ı İntişarat-ı Farvahar, Tahran 1984.
[59] Aştiyani, Celaleddin, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, Şeriket-i Sahami Yayınları, Sekizinci Baskı, Tahran 1381/2003.
[60] Purdavud, İbrahim, **Ferhengi İran-ı Bastan**, İntişarat-ı Esatir, Çap-ı Dovvom, Tehran 1386.
[61] Razi, Haşim, **Din ve Ferheng-i İrani**, İntişarat-i Sohen, Tehran 1382.
[62] Kaşifu'l-Ğita, Şeyh Muhammed Huseyn Âl-i, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, Mektebetu'l-İrfan, Dokuzuncu Baskı, Beyrut trz.

Ahmedov'un "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**"[63] isimli Yüksek Lisans tezi ile Yusuf Benli'nin **Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)**[64] isimli çalışmalarının bizden önce konumuzla ilgili yapılmış ilk araştırmalar olması sebebiyle tezimize katkısı olduğunu belirtmek isteriz. Ahmedov'un "Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü" adlı çalışması, Sasaniler devrinde din, devlet, toplum ve bunların birbiriyle ilişkisi üzerine bilgilendirici bir çerçeve sunmakta, ayrıca Sasani kültürünün Şia'nın teşekkülüne etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak sadece Sasaniler'i ele alması ve Elam'a kadar geri giden Sasaniler öncesi İran kültürüne yer vermemesi nedeniyle, araştırmamızın temel konusu olan İran kültürünün Şia'nın oluşumuna etkisi hususunda dar bir alanda kaldığını düşünüyoruz. Biz ise İran kültürüne daha geniş bir perspektiften bakarak sadece Sasanilerle sınırlı kalmayıp Elam'dan Perslere, Perslerden Sasanilere kadar tümüyle İran kültürünü oluşturduğunu düşündüğümüz bir çevrede konuyu ele almaya çalıştık.

Benli'nin Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır) isimli çalışması ise konuyu daha derinlemesine ele alarak, Şia'nın Farsla bağlantısının tarihi arka planına temas etmekte, daha çok Emeviler ve Abbasiler devirlerinde Fars merkezli olarak ortaya çıkan birtakım siyasi ve dini hareketlerden yola çıkarak Şia'nın Fars/İran ile ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bu bakımdan adıgeçen çalışma, araştırmamıza yön vermesi, çerçevesinin çizilmesi ve kaynaklar konusunda son derece yararlı olmuştur. Biz ise araştırmamızda sadece İran merkezli isyan hareketlerini ele aldık. Konuya sadece siyasi ve askeri açıdan değil dini ve kültürel etkileşim bağlamında daha bir genişlik kazandırmak istedik.

Türkiye'de yapılan çalışmalardan Şii inanç esaslarının ortaya çıkışı konusunda daha fazla istifade edilmiştir. Bu cümleden olmak üzere, en çok yararlandığımız araştırmalar, Musazade'nin "**Şia Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh İnancının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi**"[65] ve Doğan'ın

---

[63] Ahmedov, Şahin, "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**", Yüksek Lisans Tezi, **AÜSBE**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.
[64] Benli, Yusuf, **Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)**, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006.
[65] Musazade, Mecit, **"Şia Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh İnancının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi"**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, Ankara 1973.

“**Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**”[66] isimli Doktora tezleri ile Gülmuhammet’in “**Elam Siyasal ve Kültür Tarihi**”[67] adlı Yüksek Lisans tezi olmuştur. Ayrıca Türkiye’deki çalışmalar içerisinde Fığlalı’nın **İmamiyye Şiası**[68] ve **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**,[69] Sarıkçıoğlu’nun **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**[70] ve İlhan’ın **Mehdilik**[71] adlı kitaplarının da araştırmamıza önemli katkıları olduğunu belirtmek isteriz.

Kaynaklar konusunda bir kanaatimizi ortaya koyarak değerlendirmelerimizi bitirmek istiyoruz. Gördüğümüz kadarıyla kaynaklarda Şia’nın İran kültürüyle ilişkisi konusundaki iddialar genellikle araştırmacıların öngörüleri, tahminleri ve bazı karinelerin işaret ettiği benzerlikleri ifade etmekten öteye geçmemektedir. Muhtemelen araştırmacıların bu konuda derine inmesini engelleyen bazı sebepler vardır. Kanaatimizce bunların en başta geleni, Şiiliğe muhalif düşüncelerle hareket eden araştırmacıların bu konuyu araştırmayı gerekli görmemeleri, belki de bu iddianın düşündükleri gibi olmadığı gerçeği ile karşılaşma endişesidir. Diğer taraftan önyargıya sahip bazı araştırmacıların Şia’nın zaten İran kökenli olduğunu düşünmeleri nedeniyle kendilerine göre ispata gerek olmayan açık bir konuyu araştırmaya ihtiyaç duymamalarıdır. Meseleye Şii araştırmacılar açısından baktığımızda ise kanaatimize göre, ideolojik endişeler ve otoriteler tarafından uygun görülmeyeceği gibi düşüncelerle bu konuya eğilmemişlerdir.

Kaynaklar konusundaki değerlendirmelerimizden sonra şimdi de Şia’nın ortaya çıkışı konusunda bazı tartışmalara yer vermek istiyoruz.

---

[66] Doğan, İsa, “**Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**”, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1987.

[67] Gülmuhammet, Hasan P., **“Elam Siyasal ve Kültür Tarihi”**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

[68] Fığlalı, Ethem Ruhi, **İmamiyye Şiası**, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

[69] Fığlalı, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, Selçuk Yayınları, Yedinci Baskı, İstanbul 1995.

[70] Sarıkçıoğlu, Ekrem, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Sidre Yayınları, Samsun 1997.

[71] İlhan, Avni, **Mehdilik**, Beyan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1993.

III. ŞİA'NIN ORTAYA ÇIKIŞI

"*Şia*" (شيعة) Arapça'da ş y a (شيع) kökünden gelmekte olup lügatte bu kelimeye, bir kişiye veya onun yardımcılarına tabi olanlar, aynı fikirde olmasalar da bir iş üzerinde birleşenler, bir başkasının görüşüne tabi olanlar gibi anlamlar verilirken[72] Kuran'da da kelimenin çeşitli ayetlerde fırka, bölük, taraftar manasında kullanıldığı görülmektedir.[73]

Terim olarak ise, Hz. Peygamber'den sonra hilafet makamının onun soyundan gelenlerin nas ve tayinle hakkı olduğunu kabul eden, Hz. Ali ve Ehl-i Beytinin yolunu izleyen kimselere verilen genel bir isimdir.[74] Eş'ari, Şia'yı, Hz. Ali'yi dost edinenler ve onu Resulullah'ın diğer Ashabından üstün sayanlar şeklinde tarif ederken,[75] İbn Hazm da Hz. Ali'yi Resulullah'tan sonra insanların en üstünü ve ondan sonra da çocuklarını halifeliğe en layık kişi sayanlar olarak ifade etmektedir.[76] Şehristani, Şia'nın, Ali'nin imametini ve hilafetini nas ve vasiyetle kabul edip, imametin Ali ve evlatlarından başkasının olamayacağına

---

[72] İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensari (711/1311), **Lisanu'l-Arab**, Daru's-Sadır, Beyrut 1956, VIII, 188, 199; Zebidi, Seyyid Muhammed Murtaza, **Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus**, Daru's-Sadır, Beyrut 1888, V, 405.

[73]

En'am, 6/65	قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ
En'am, 6/159	إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ
Hicr, 15/10	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي شِيَعِ الأَوَّلِينَ
Meryem, 19/69	ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا
Nur, 24/19	إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
Kasas, 28/4	إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ
Kasas, 28/15	وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ
Rum, 30/32	مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ
Saffat, 37/83	وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ

[74] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 25; Abdülhamid, İrfan, **İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994, s. 13, 14; Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 9; Onat, Hasan, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 15.

[75] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, s. 35.

[76] İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 113.

inanan Ali taraftarları olduğunu söylemektedir.[77] Şeyh Müfid ise Şia'yı, Hz. Ali'ye velayet yoluyla bağlanan, onun Resulullah'tan sonraki imam olduğunu kabul eden, ondan öncekilerin hilafetini tanımayan, itikadda da onun kendinden önceki hiçbir halifeye tabii olmayan bir önder olduğuna inanan kimselere verilen isim olarak tanımlamaktadır.[78]

Şia'nın ortaya çıkışı İslam Mezhepleri Tarihi'nde başlıca tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Şii müellifler, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından nasla tayin edildiği iddiasını desteklemek amacıyla olsa gerek,[79] Şia'yı Hz. Peygamber'den hemen sonra ortaya çıkmış bir mezhep olarak göstermişlerdir.[80] Bazısı da Şia'nın başlangıcını daha geriye götürerek bunun Hz. Peygamber'in sağlığında olduğunu; ilk olarak *Ali Şiası* adıyla ortaya çıkan Şia'nın kendiliğinden zuhur etmesi için, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık risaleti döneminde birçok olayın gerçekleştiğini ifade etmektedir.[81]

Şii müelliflerin, Şia'nın ortaya çıktığı dönem olarak Hz. Peygamber'e kadar geri gitmelerinin bir başka sebebi de muhtemelen, ilk dönem Şii müelliflerden Ebu Halef el-Eş'ari el-Kummi (301/913) ve Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa Nevbahti (310/922)'nin eserlerinde Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki Ali taraftarlarına *Şiatu Ali* isminin verilmiş olmasıdır. Zira onlara göre Şia, Hz. Peygamber'in sağlığında Ali taraftarları (*Şiatu Ali*) olarak isimlendirilen, onun vefatından sonra da Hz. Ali'nin imam olduğunu ileri sürenlerin oluşturduğu bir fırkadır.[82] Amili de Hz. Ali'nin üstünlüğünü kabul etmenin ve ona taraftar olmanın daha Hz. Peygamber döneminde mevcut bir durum olduğu görüşündedir.[83]

---

[77] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 135.
[78] Müfid, Şeyh Muhammed b. Numan el-Ukberi (413/1022), **Evailu'l-Makalat**, yay. Mehdi Muhakkık, Tahran 1413, s. 2.
[79] Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketleri**, s. 14.
[80] Bkz. Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 3; Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 2; Kaşifu'l-Ğita, Selman-ı Farsi, Ebu Zer, Mikdad, Ammar, Zü'ş-Şehadeteyn, Huzeyme, Ebu't-Tayyihan, Huzeyfe el-Yaman, Zubeyr, Fazl b. Abbas, Haşim b. Utbe, Ebu Eyyub el-Ensari, Eban, Ubey İbn Ka'b gibi sahabileri ilk Şiilerden saymakta ve sahabilerden 300 kişi kadarının Şii olduğunu söylemektedir. Bkz. Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 68-69.
[81] Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 89; Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 29.
[82] Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 15-19; Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 2.
[83] Amili, Muhsin el-Emin, **Ayanu'ş-Şia**, tah. Hasan el-Emin, Daru't-Tearuf, Beyrut 1986, I, 18.

Ahmed Emin, Şii hareketin başlangıcını Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonraya götürmekte, halkın Peygamber yerine en layık kişi olarak onun Ehl-i Beyti olduğu görüşünü benimseyerek Şia'nın ilk nüvesini teşkil ettiğini, Hz. Osman zamanında meydana gelen olaylarla da Şii hareketin geliştiğini söylemektedir.[84] Lewis de Şia'nın Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halife seçilmesini isteyenlerden oluşan siyasi bir hareket olarak başladığı görüşündedir.[85] Zira kaynaklara bakılacak olursa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların karşılaştıkları ilk ve en önemli sorunun *imamet*[86] meselesi etrafındaki tartışmalar olduğu görülmektedir.[87]

Diğer taraftan Şia'nın bir mezhep olarak ortaya çıkışının Hz. Peygamber'in sağlığında veya onun vefatından hemen sonra olmayıp çok daha sonraki zamanlarda gerçekleştiğini düşünen müellifler de vardır. Ebu Zehra'ya göre Şiilik, Mısır'ın propaganda için uygun bir ortam olması nedeniyle Hz. Osman döneminden başlayarak bu bölgede oluşmaya başlamıştır. Ona göre, Şiilik daha sonra Irak'a sıçramış ve orayı kendisine merkez edinmiştir. Bu dönemde Medine, Mekke ve diğer Hicaz kentleri sünnet ve hadisin beşiği olmaya devam ederken, Şam diyarı Emevilerin yardımcılarıyla doluydu. Sonuçta Irak Şia'nın karargâhı haline gelmişti.[88] Çünkü Irak eski kültürlerin buluştuğu bir yerdi. Irak'ta Fars ve Keldani kültürü hâkimdi. Bunlara Yunan felsefesi ve Hint düşüncelerini de eklemek gerekir. Böylece Irak'taki ortama uygun olarak birçok felsefi fikir Şii düşünceye karışmıştır.[89] Wellhausen da Şiiliğin Hz. Osman zamanında meydana gelen *fitne*[90]

---

[84] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısriyye, Yedinci Baskı, Kahire 1955, s. 266, 278.

[85] Lewis, Bernard, **The Origins of Ismailism**, Cambridge 1940, s. 23.

[86] Müslümanların İmamet konusundaki fikir ayrılıkları ve çeşitli mezheplerin İmametle ilgili görüşleri için bkz: Himyeri, Ebu Said Neşvan (573/1177), **el-Hûru'l-Ayn**, tah. Kemal Mustafa, Mektebetu'l-Hanci, Mısır 1948, s. 150 vd.; Ebu Zehra, Muhammed, **İslam'da Siyâsî İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, çev. Sıbğatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul trz., s. 17-27, 31 vd..

[87] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 2; Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, s. 2; Himyeri, **el-Huru'l-Ayn**, s. 212; Fığlalı, **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, s. 27.

[88] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 43.

[89] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 44.

[90] Hz. Osman dönemi siyasi olayları ve fitne hareketi hakkında detaylı bilgi için bkz. Taha Huseyn, **el-Fitnetu'l-Kubra Aliyyun ve Benuh**, yy., trz.

hadisesinden sonra Müslümanların Ali taraftarları ve Muaviye taraftarları olarak kamplaşmasıyla başladığını iddia etmektedir.[91]

Hz. Ali zamanında üçüncü Halife Hz. Osman'ın öldürülmesiyle bağlantılı bazı iç savaşlar meydana geldi. Müslümanlar arasında yaşanan Cemel[92] ve Sıffin[93] savaşlarının, Hz. Ali'nin aynı zamanda halife ünvanına sahip olmasıyla birlikte, onun etrafında meydaha gelen taraftar kitlesini daha da arttırdığı ve sağlamlaştırdığını düşünmek mümkündür. Nitekim İbn Nedim, Şia'nın Hz. Ali'nin, Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr ile mücadeleye başlamasından sonra ortaya çıktığını söylemekte, çünkü Hz. Ali'nin kendisini destekleyenlere "*Benim Şiam*" şeklinde hitap ettiğini rivayet etmektedir.[94] Şia'ya göre iç savaşların nedeni şahsi menfaatlerden başka bir şey değildi. Hz. Osman'ın kanı meselesi sadece bir bahaneden ibaretti. Aslında halkı aldatma aracı olarak ortaya atılıyordu.[95] Fığlalı'ya göre Şiilik, Şiilerin ittifakla kabul etmelerine rağmen, Hz. Peygamber devri şöyle dursun Hz. Ali'nin hilafeti zamanında bile bir fırka haline gelmiş değildir.[96] Taha Hüseyin de bu görüşte olup, Şia'nın bir siyasi ve itikadi parti haline gelmesinin ancak Muaviye'nin halifeliği tamamen ele geçirmesi ve Hz. Hasan'ın bunu kabul etmesiyle gerçekleştiğini iddia etmektedir.[97] Watt ise, Emeviler devrinde kullanılan Şia tabirinin bu kelimeye daha sonradan verilen şumüllü anlamıyla olmadığını, Keysaniyye veya Sebeiyye isimlerinin daha genel bir anlamda kullanıldığını söylemekte ve ilk Şiiler için kullanılan Rafıza isminin bile 132/750'den önce kullanılmadığını belirtir.[98]

Kaynaklarda Şia'nın Abdullah b. Sebe[99] ile başladığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Kaşifu'l-Ğita, Şia mezhebinin Abdullah b. Sebe ile başladığı görüşüne tamamen karşı çıkmakta, Şia'nın rical kitaplarında bu adam ve

---

[91] Wellhausen, Julius, **İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1996, s. 89.

[92] Detaylı bilgi için bkz. Taberi, **Tarih**, IV, 456 vd.; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, II, 366-376; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, III, 239 vd.; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Cemel Vak'ası", DİA, VII, 320-321.

[93] Detaylı bilgi için bkz. Nasr b. Muzahim el-Minkari, **Vak'atu Sıffin**, tah. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut 1990.

[94] İbn Nedim (385/995), **Fihrist**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1978, s. 249.

[95] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 45.

[96] Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 12.

[97] Taha Hüseyin, **el-Fitnetu'l-Kubra Aliyyun ve Benuh**, yy., trz., s. 191-194.

[98] Watt, W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998, s. 70.

[99] Abdullah b. Sebe hakkında bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "The Problem of Abd Allah Ibn Saba" **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara 1982, V, 379-390.

benzerlerinin şiddetle lanetlendiğini ve bu kişilerin İmamiyye Şiası ile hiçbir ilgilerinin bulunmadığını söylemektedir.[100]

Şeybi, Şia'nın bugünkü anlamda mezhep olarak başlangıcının, H. 61 senesinde meydana gelen Kerbela olayından sonra ortaya çıkan ve H. 65 senesinde bozgunla sonuçlanan *Tevvabun*[101] hareketiyle olduğunu söylemektedir. Ona göre daha öncesinde bu mezhebin nüvesini teşkil edecek gelişmeler olduysa da ıstılah anlamındaki oluşum Kerbela olayından sonradır.[102] Kerbela olayı, tesirleri sonraki zamanlarda yavaş yavaş ortaya çıkmakla birlikte, Şia'nın oluşumunda ve Emevi saltanatının sona ermesinde en önemli etkenlerden kabul edilmektedir. Ayrıca bu olayın, Şiiliğin merkezden uzak Irak, Yemen ve İran gibi yerlerde yayılmasına büyük katkısı olmuştur.[103]

İslam fırkaları ilk zamanlarda siyasi gerekçelerle ortaya çıkmışlardır. Şia da bu şekildedir. Şia'nın ilk nüvesini oluşturan Hz. Ali taraftarları, Ali b. Ebi Talib'in imametini desteklemişler, Kufeli Hz. Hüseyin taraftarları da tamamen onun imameti düşüncesiyle ortaya atılmışlardır. Kerbela olayı sırasında Şia olarak tanımlanabilecek olan grupların dini herhangi bir konuda birleştikleri, bu amaçla hareket ettikleri görülmemektedir. Bu da göstermektedir ki Şia'yı Şia yapan pek çok esas ilk zamanlarda değil, çok sonraki dönemlerde mezhebin asılları olarak ortaya konulmuşlardır. Dolayısıyla başlangıcı Emeviler zamanında Araplar arasında olsa da bugünkü anlamda Şia'nın oluşumu bundan çok sonraki devirlerde gerçekleşmiştir. Yani Emeviler dönemindeki Şii hareket ile günümüz Şiiliği arasında çok fark vardır.[104]

Hicri III. yüzyılın başlarından itibaren Şia'ya devlet baskısının azaldığından bahsedilir. Bunun nedenleri olarak ilmi ve felsefi kitapların Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya çevrilmesi ve akabinde halkın akli bilimlere yönelmesi ve Abbasi Halifesi Me'mun (813-833)'un Mutezile mezhebine meylederek mezhepler

---

[100] Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 84, 87-89.
[101] Tevvabun hareketi hakkında bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "İlk Şii Olaylar", **AÜİF Dergisi**, Ankara 1983, XXVI, 335.
[102] Şeybi, Kamil Mustafa, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Daru'l-Endelus, Üçüncü Baskı, Beyrut 1982, I, 27.
[103] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 58, 205.
[104] Fığlalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 140.

ve dinlere konuşma serbestliği getirmesi gösterilmektedir.[105] Corbin, Şiilerin uzun zaman azınlık olarak türlü baskılara maruz kalmalarına rağmen dayanabilmelerini, şehadet kavramı ve Şiilerin imamlarına olan sadakat duygusunun derinliğine bağlamaktadır. Ayrıca Şii düşüncesi, muazzam bir külliyat olan imamların öğretileri ve din kaynaklı nübüvvet temeline dayanan bir düşünce olarak yoğrula gelmiştir.[106]

Hicri IV. yüzyılda Şia'nın güçlenmesi ve yayılmasına etki eden sebeplerin başında Abbasi hilafetinin otoritesinin zayıflaması ve Şii Büveyhoğulları[107] devletinin ortaya çıkması gelmektedir. Büveyhilerin Bağdat'ta ve Halife üzerinde nüfuzları oldukça fazlaydı.[108] Ancak Büveyhilerin, Şii siyaset temelinde katı ideolojik bir devlet kurmadıkları, Şii olduklarını unutmamakla birlikte, Sünni Abbasi devletine siyaseten bağlı oldukları ve beraber hükmettikleri, devletlerinin bekası ve devamı için şartlara göre Abbasilerle uyum içinde bir yönetim sergiledikleri görülür.[109] Bu sayede Şii mezhebi aşikâr bir şekilde tebliğe olanak buldu. Arap Yarımadası'nda da Şiilik oldukça yayılmıştı. Hecer (Bahreyn), Umman ve Sa'de gibi şehirlerin sakinleri Şii idiler. Kufe de neredeyse tamamen Şiileşmişti. Trablus, Nablus, Taberiyye ve Halep şehirlerinde çok sayıda Şii bulunmakta ayrıca İran'ın Ahvaz ve Halic-i Fars sahillerinin bazı kesimlerinde de Şiiler yaşamaktaydı.[110]

IV. ŞİA'NIN İRAN KÜLTÜRÜNDEN ETKİLENDİĞİ TEZİNİ SAVUNANLAR

Şiiliğin kaynağı konusunda yapılan bazı araştırmalar Şiiliğin bazı esasları ve bunların ilk kaynağı olarak kabul edilebilecek bazı şahıslardan hareketle, Şiiliği

---

[105] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 62.
[106] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, s. 77, 84.
[107] 932-1056 (veya 1062) arasında (124 yıl) Fars, Huzistan, Cibal ve Irak bölgelerinde hüküm sürmüş olan, Farsça konuşup resmi yazışmalarda Arapça kullanan, Şia'nın Zeydiyye mezhebini benimsemiş Büveyh ailesinin kurduğu devlettir. İran'da Arap hâkimiyetinin sona ermeye başladığı yıllardan İran'ın Türk hâkimiyetine geçtiği yıllar arasında geçiş döneminde hüküm sürmüşlerdir. Öztuna, **Devletler ve Hanedanlar –İslam Devletleri-**, I, 715.
[108] Bkz. İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, VIII, 204, XI, 225, 226 vd.; ayrıca bkz. İbrahim Selman Kurevi, **el-Buveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye**, Mektebetu Dari'l-Arube, Kuveyt 1982.
[109] Güner, Ahmet, **Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti**, Tibyan Yayıncılık, İzmir 1999, s. 95.
[110] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 63-64.

İslam dışı farklı kaynaklara dayandırmışlardır.[111] Birçok araştırmacının Şiiliğin İran asıllı olduğu nazariyesini ileri sürmeleri oldukça yaygın ve gelenekselleşmiş bir görüştür. Bu yargıya kaynaklık eden hususlar, bazı Şii fikirlerin Fars kültüründe tarihi köklerinin bulunması ve Farsi zümrelerin Şiiliğe meyletmesi olarak görülmektedir.[112]

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ana bünyeden farklı inançlara sahip olan fırkaların köklerinin bazı kaynaklarda İslam dışında arandığı ve İslam dışı bazı fikirlerle irtibatlandırıldığı görülmektedir. Bunun en önemli nedeni olarak farklı inanç sahiplerinin menşeinin veya sahip oldukları fikirlerin ortaya çıktıkları bölgelerde yaygın olan kültürlerle ilişkilendirilmelerinin olduğu anlaşılmaktadır. İslam tarihinin bazı dönemlerinde Şia gibi siyasi ve fikri hareketlerin bir kısmının, görüşleri itibariyle İran kökenli olduğu iddia edilmiştir. Bu hareketler, Fars kültüründeki bazı inançlara, Mecusi ve Senevîlere benzetilmiş veya onlarla eşdeğer tutulmuştur. Fars inanç ve kültürlerine veya Farsi zümrelere dayandırılan fikir ve hareketler genellikle İslam tarihinde ayrılıkçı ve sapık olarak nitelenmektedir.[113] Bunda etkili hususların başında muhtemelen Hz. Peygamberin, bazı hareketleri Mecusîliğe nispet ederek yermesi konusundaki rivayetler[114] gelmektedir. Söz konusu hadisler doğruluğu kabul edilsin veya edilmesin ilk Müslümanların zihninde eski İran dinleri ve inançlarının İslam'a etkisi konusunda bir şüphenin yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Kader konusundaki tartışmalarda da benzer yakıştırmalar görülmektedir.[115]

XIX. ve XX. yüzyılda bazı âlimler Şiiliği İranlıların kurduğunu veya İslam'ın İran'a girmesiyle Şiiliğin asıl olarak burada oluştuğunu, bu mezhebin Araplara karşı bir nevi İran'ın ruhunu yansıttığını ve özellikle Şiiliğin İran'ın İslam anlayışı

---

[111] Benli, Fars-Şia İlişkisi, s. 22-23. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdulhamid, **İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, s. 22-36.

[112] Feyyumi, M. İbrahim, **eş-Şiatu'ş-Şuubiyye**, Kahire 2002, s. 13-17; Wellhausen, **Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, 147, 148.

[113] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 109; Watt, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 45-48; **Teşekkül Devri**, s. 41; Benli, **Fars-Şia İlişkisi,** s. 19-20, 22.

[114] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 32; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 7; Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim (324/935), **el-İbane an Usuli'd-Diyane**, Daru'l-Kitab, Kahire 1990, I, 115.

[115] Aydınlı, Osman, "Kaderi Anlayışın İlk Tezahürleri", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Ankara 2003, XVI/II, 250-251, 253.

olduğunu iddia etmişlerdir. Müsteşriklerden Carra de Vaux[116], R. Dozy[117], Van Vloten,[118] Edward Browne ve Brockelmann[119] gibileri bu düşünceyi kabul ediyorlardı.[120] Yakın dönem İslam dünyası âlimlerinden Ahmed Emin ve Ebu Zehra da Şia'yı İranlıların oluşturduğu iddiasını desteklemişlerdir.[121]

Ahmed Emin bu hususta, Farslıların çoğunun İslam fethiyle Müslüman olduğunu, Arapça'yı çok güzel bir şekilde öğrendiklerini fakat buna rağmen akide ve inançları, arzuları, hırsları, akledişleri ve hayata bakış açıları bakımından hiçbir zaman Araplar gibi olamadıklarını söyler. Ona göre Farslılar İslam dinini kabul etmelerine rağmen onu Fars rengiyle boyamışlar, eski dinlerinin inançlarından kurtulamamışlardır. İslamiyet'i eski dinlerinin müsamaha ettiği miktarda anlamışlar ve Fars gençleri bu akide tesirinde yetişmişlerdir. Bunlardan birçoğu Arapça öğrenmişler fakat Fars hayal ve tasavvurunu, şiir, mesel ve hikmetlerini unutmamışlardır. Bunun tabii bir tesiri olmak üzere İslamiyet'e yeni inançlar ve meseleler girmişti ki bunların tesirleri sonradan ortaya çıkmıştır. Bu yeni fikirlerin İslamiyet'te en açık bir surette görüleni Şiilik ve tasavvuftur. Emin, yine bundan dolayı Arap edebiyatının, Fars hikmetleri, kıssaları ve hayalleri ile dolu olduğunu söylemektedir.[122]

Diğer taraftan Watt, Şia'nın ilk defa Araplar arasında ortaya çıktığını kabul etmekle birlikte, ilk Şii topluluklar içinde Yemen kökenli Arapların önemli yer tuttuğunu düşünmektedir. Ona göre 51/671'de Hucr b. Adiy ile birlikte ayaklanan on iki kişiden altısı Yemen kabilelerine mensuptur. Bu kişilerden ikişer tanesi Becile ve Kinde, birer tanesi de Hadramevt ve Has'am kabilelerindendir. Harici

---

[116] De Vaux, Baron Carra, **Les Penseurs de L'Islam**, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1984, V, 13-14 vd.

[117] Dozy, Reinhart Pieter Anne, **İslam Tarihi**, çev. Abdullah Cevdet, sad. Vedat Atila, Gri Yayınevi, İstanbul 2006, s. 161 vd.

[118] Vloten, Gerlof Van (1866-1903), **Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, AÜİF Yayınları, Ankara 1986, s. 51, 54.

[119] Brockelmann, Carl, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, çev. Abdulhalim Necar, Daru'l-Maarif, Mısır 1974, III, 320.

[120] Mutahhari, Murtaza, **el-İslam ve İran Ata' ve İsham**, Daru'l-Hakk Yayınevi, Beyrut 1993, s. 100 vd.; Vaili, Şeyh Ahmed, **Huviyyetu't-Teşeyyu'**, Daru'l-Kitabi'l-İslami, İkinci Baskı, Kum 1362/1983, s. 63-64; Petrushevsky, Ilya Pavlovich, **Islam in Iran**, translated by Hubert Evans, The Athlone Pres, London 1985, s. 32.

[121] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s. 111, 276; Ebu Zehra, **İslamda İtikadi Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, çev. Sıbğatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul trz. , s. 45

[122] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s. 98, 111.

ayaklanmalarında Yemenlilerin rolü az olmasına rağmen Ehl-i Beyt temalı hareketlerde daha fazla yer aldıkları görülmektedir. Ayrıca Yemenliler Güney Arabistan'dan gelmişlerdir ve burada bin yıldan bu yana kralların soy esasına göre belirlenmeleri geleneği ugulanmakta, onların insanüstü vasıflara sahip oldukları düşünülmektedir. Bu nedenle Yemenlilerin bilinçli olmasa bile şuur altlarındaki eski geleneklerinin tesirinde kalarak imametin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu düşüncesini savunmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir.[123]

İran coğrafyası üzerine önemli araştırmaları bulunan günümüz Türk ilim adamlarından Kitapçı da İran'ın milli şuurunun hiçbir zaman kaybolmadığını, mağlubiyetin verdiği eziklikle eski Zerdüşt geleneklerinin tamamen terk edilmediğini düşünmektedir. İranlıların eski inanışlarını Şiilik doktrini içerisine aldıklarını, İran mili varlığını İslam'a karşı korumak için Şia'yı bir nevi koruyucu kalkan olarak kullandıklarını savunmaktadır.[124]

Şia'nın aslının İran kültüründen geldiği iddiasını savunanların düşüncelerinin temelinde şu fikirler yer almaktadır:

1. Şia ile İslam'dan önceki İranlıların dinleri ve kültürleri, bilhassa Zerdüştlük'ün inanç esasları arasında önemli benzerlikler vardır.

2. Sasaniler'in Müslüman Araplar tarafından yıkılmasından sonra İranlılar İslam'ı seçtiler ve Kufe gibi şehirlere yerleştiler. Zira İslam topraklarının genişlemesi sürecinde ilim ve kültür merkezine dönüşen şehirlerden olan Kufe ve Basra'da Araplar, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler ve mevalinin İranlı kesimi birbirleriyle temas halindeydiler. Ehl-i Beyt'e karşı sevgilerini ortaya koyan İranlılar eski geleneklerini Şia'ya taşıyarak ona İrani bir şekil verdiler.[125]

3. Hz. Hüseyin'in Sasaniler'in son hükümdarı III. Yezdigird'in kızı Şehribanu ile evlenmesi Arap Şiilerle İranlılar arasında akrabalık ilişkisine dayalı bir köprü oluşmasına vesile olmuştur.

---

[123] Watt, **Teşekkül Devri**, s. 48-52.
[124] Kitapçı, **İslam Hidayet Güneşi**, s. 120-121.
[125] De Boer, Tjitze J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, s. 9-10.

4. İranlılar İslam'ı gönül rızası ile değil Arap fetihleri neticesinde zorunlu olarak kabul etmişlerdi. Bu nedenle İslam'ı içlerine sindirip tam olarak benimseyemiyor ve İslam içinde iktidara muhalif kesimlerin önde gelen tercihi Şia'ya taraftar olarak bir anlamda ülkelerini fetheden Araplara karşı intikam duygularını tatmin ediyorlardı.[126]

5. İran asıllı olup eskiden Zerdüşt veya diğer inançlara mensup bazı kişiler Müslüman olduktan sonra yaptıkları ilmi, siyasi vb. faaliyetlerle eski dinlerine ait bazı inanç ve uygulamaları da yeni dinlerine naklediyorlardı.[127]

Abbasiler döneminde İran kültürünün Araplar üzerinde içtimai, ahlaki, siyasi ve idari çok önemli etkileri olduğunu düşünen Ömer Tabba', İran kültürünün Araplara tesirinin bazı siyasi ve kültürel sebeplerinin de bulunduğunu belirtir. Ona göre, çok eskilere giden tarihi ve kültürel birikimiyle İran, medeniyeti bakımından Araplardan önde gelmektedir. Sasani hanedanı idarecilik ve siyasette Abbasi hanedanına göre daha tecrübelidir. İranlılar halifeliğin Abbasilere geçmesine yardım etmişler, bu konuda bilinçli bir siyasi tavırla hareket etmişlerdir. Öte yandan Abbasiler de iktidarını sağlamlaştırmak için İranlıların desteğine ihtiyaç duymuşlar yönetimde İranlılara da yer vermişlerdir. Hatta Abbasi yönetimi Sasani hanedanından çokça etkilenerek şekillenmiştir. Bu gibi sebepler de İran kültürünün Araplara tesirini kolaylaştırmıştır.[128] Burada özetle geçmek durumunda olduğumuz bu gerekçeler çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylı şekilde tartışılacaktır.

Şia'nın oluşumunda İran kültürünün etkisini kabul edenlerin iddiaları incelendiğinde iki görüş ortaya çıkmaktadır. Birincisi; Şia'nın tamamen İran kaynaklı olduğu ve İranlılarca tesis edildiği şeklindedir. Tarihi olaylara ve kaynaklara bakıldığında bu görüşü savunmak elbette mümkün değildir. Çünkü tarihsel olarak bakıldığında Şia'nın bir mezhep anlamında ilk defa Kerbela hadisesinden sonra ortaya çıktığı fikri günümüzde daha fazla benimsenmektedir.[129] Ayrıca, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt çevresindekiler nesep bakımından çoğunlukla

---

[126] Vaili, **Huviyyetu't-Teşeyyu'**, s. 72-79; Dozy, **İslam Tarihi**, s. 119.
[127] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s. 98, 276.
[128] İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, **el-Asaru'l-Kamile**, yay. Ömer et-Tabba', Daru'l-Erkam, Beyrut 1997, s. 18-19; Ahmadi, Nadir-Feresteh Ahmadi, **Iranian Islam**, Macmillan Press, London 1998, s. 137-138.
[129] Watt, **Teşekkül Devri**, s. 47; Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 105, 107 vd., 241.

Arap idiler. İslam devletinin diğer şehirlerinde yaşayıp Hz. Ali ve evladına büyük bir sevgi ve saygı besleyen fakat Arap kökenli olmayan hatta İran'dan gelen kişiler de vardı. İkincisi; Şia'nın Araplar tarafından kurulduğu ve fetihlerle birlikte İran'a yayılan İslam dini içerisinde İranlıları celbeden Şii düşüncenin bu coğrafyada İranlılar eliyle değişime uğradığı görüşüdür ki tarihi kaynaklar açısından bakıldığında bu görüş daha tutarlı görülmektedir.

V. ŞİA'NIN İRAN KÜLTÜRÜNDEN ETKİLENDİĞİ TEZİNE KARŞI OLANLAR

Wellhausen, Gibb, Friedlander, Adam Mez, Nicholson, Barthold, Goldziher ve R. Strothmann gibi müsteşrikler Şiiliğin Fars asıllı olduğu nazariyesini eleştirmişlerdir.[130] Strothmann'a göre, Şiilikte gnostik,[131] yeni Eflatuncu, Maniheist ve İran'a has tasavvurların tesiri olmakla beraber henüz daha fazla ve daha açık bir şey söylemeye imkân yoktur.[132]

Goldziher, Şia'nın İran kaynaklı olduğu iddiasını doğru bulmamakta, Şii fikirlerin ilk olarak Araplarda ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre, bu iddianın sebebi tarihi hadiselerin kötü niyetle yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İlk defa Abdullah b. Sebe tarafından formülleştirilen Hz. Ali'nin abartılı şekilde ilahlaştırılması ve Tanrı'ya kişilik izafe eden inanışlar da Araplar arasında ortaya çıkmıştır. Çünkü İrani fikirlerin henüz girmediği Arap çevrelerinde daha önceden bu düşünceler bulunmaktaydı.[133] Ancak bununla birlikte Goldziher, ikincil derecedeki İran fikirlerinin Şii düşüncesini etkilediğini kabul etmektedir. Bunun da Şia'nın diğer

---

[130] Barthold, W., **İslam Medeniyeti Tarihi**, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2004, s. 172-173; Wellhausen, Julius, **İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, s. 148.

[131] "Gnos" ya da "gnosis" marifet anlamına gelmektedir. Istılahi olarak metafizik bilgiye bir nevi keşif yoluyla yani akli delillere başvurmadan bilgiye doğrudan doğruya kendi nefsinde kavuşmaktır. Gnostisizm'in bazı insanlar tarafından ilahi ve mukaddes sırların anahtarının ellerinde olduğu iddiasıyla yeni nesillere aktarıldığı kabul edilmektedir. Neşşar, Ali Sami, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 255.

[132] Strothmann, R., "Şia" , **İA**, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI, 507.

[133] Goldziher, Ignaz, **İslam'da Fıkıh ve Akaid**, çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara 2004, s. 276.

inanışlara ve mezheplere gösterdiği katı tutumlar olarak ortaya çıktığını savunmaktadır.[134]

Wellhausen da Şia'nın Arapların yaşadığı bir çevrede doğduğunu ve daha sonra başka çevrelere intikal ettiğini düşünür. Ona göre, Şia'ya has fikirlerin İran'da da bulunması bu fikirlerin İranlılardan doğduğuna delil olamaz.[135] Aynı şekilde Algar'a göre de Şiiliğin kökeni konusunda oryantalistlerin geliştirdiği Şiiliğin Arap İslam'ına karşı İrani bir cevap olduğu teorisi bir tarafa, ortada bir gerçek vardır ki bu da çok az istisnalar dışında ilk Şiilerin Araplar olduğudur. İran uzun yıllar Sünni çoğunluğa sahip bir ülke olarak kalmıştır. Ona göre Şiilik, Kum ve birkaç geleneksel yerleşim bölgesinin bazı kısımları dışında ilk yüzyılalrda İran'da çok az temsil edilebilmiştir XIII. yy'da Moğolların Ortadoğu'yu istilasıyla Abbasi Halifeliği yıkılıp ortadan kalkınca bu genel yenilgiye paralel olarak Şia'nın İran'daki etkinliğinde büyük bir artış gözlemlenmeye başlanmıştır. Bu nedenle Algar'a göre, Şia'yı İranlıların kurduğu düşüncesi yanlıştır.[136]

Petrushevsky Şia'nın İranlılar eliyle tesis edildiği düşüncesine katılmamakta bunun tarihi bir hata olduğunu ve günümüzde bu fikrin taraftar bulmadığını düşünmektedir. O, bu fikrin Batı Avrupalı âlimlerin zihinlerinde yerleşik olan ideolojilerin ve dinlerin soya bağlı olduğu düşüncesinden esinlendiğini iddia etmiştir.[137]

Şii fikirlerin, yaygınlaşmaya başladığı dönemde mevalinin düşüncelerine uygunluk arz etmesi nedeniyle benimsenmiş olabileceğini düşünen Aka, tarihi kayıtlara göre bu fikirlerin İran kaynaklı kabul edilemeyeceğini söylemektedir.

---

[134] Goldziher, **İslam'da Fıkıh ve Akaid**, s. 281. Goldziher'in İran kültürünün Şia'ya etkisi konusundaki düşüncesini tam olarak netleştiremediği anlaşılmaktadır. Zira aynı eserinde Goldziher, Zerdüştlük'ün diğer inanışlara etkileri konusuna dikkat çekerken, İranlılarla iletişimin pek de kuvvetli olmadığı bir devirde İslam Peygamberinin bile Zerdüştlük'ten aldığı önemli bir uygulama olarak tatil gününü cumartesi kabul ettiğini daha sonra bunun cumaya çevrildiğini, dolayısıyla dininin kutsal gününü belirlemede Zerdüştlükten etkilendiğini (**age**. s. 18-19.) söylemektedir. Ayrıca bazı araştırmacılara göre karşılaştırmalı din ilminin ve Hindistandaki Babür imparatorluğunun kurucusu olan Ekber Şah'ın, aynı zamanda Zerdüştlük'ün ülkedeki en büyük din adamı olduğunu (**age**., s. 337, 338.) rivayet etmektedir. Zerdüştlük'ün Hz. Peygamber'i ve Ekber Şah'ı etkilediğini düşünürken, eskiden Zerdüşt iken sonradan Müslüman olan insanların eski dinlerinden etkilenmeyeceklerini, eski dini inanışlarının Şia'nın herhangi bir prensibine etki yapamayacağını düşünmek doğrusu hayreti muciptir.

[135] Wellhausen, **Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, s. 148

[136] Algar, **İslam Devriminin Kökleri**, s. 21-22.

[137] Petrushevsky, **Islam in Iran**, s. 32.

Ayrıca, aslında Şiiliğin Araplar arasında ortaya çıkıp sonradan mevaliye intikal ettiğini, nüfusunun çoğunluğunun Arap olduğu çok eski zamanlarda (H. II asır sonları[138]) bile Kum kentinin Şiiliğin merkezi haline geldiğini de eklemektedir.[139]

Çağdaş Şii âlimlerden Vaili ve Kaşifu'l-Ğita da Şia'nın aslının İran kültüründen geldiği iddiasını reddetmektedirler.[140] Abdülhüseyin Zerrinkub ise, Araplar arasında ortaya çıkan ve zındıklık olarak nitelenen fikirlerin kaynağının İran dinleri olup olmadığına karar vermenin güç olduğunu vurgulamaktadır.[141]

Bausani de Sünnilerin Şia hakkında *Ba'du Fada'ihi'r-Revâfiz* (Şiilerin Bazı Rezaletleri) (557/1161) gibi Şiileri eleştiren kitaplar kaleme aldıklarını, Şiiliğin bütün şekillerini bu dönemdeki en önemli umumî tehlike olan İsmâilîliğe yamama eğiliminde olduklarını söylemektedir. Söz konusu kitapta, Şiilerin Müslüman kılığına bürünmüş Zerdüştîler olarak tavsif edilerek Şiilik ile Zerdüştlük arasında özel bir benzerlik bulunduğuna dair bazı temelsiz modern iddialara kaynaklık edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu tarz bir suçlamayı başlatan kimse muhtemelen İbn Hazm (456/1064)'dır. Bu kitaptaki Şiilik karşıtı diğer ilginç bir itham, Şiilerin bilhassa toplumun aşağı sınıfları ve cahil zanaatkârları arasında mezheplerini tebliğ ettikleri ve onların dehriyye (materyalist) oldukları yönündeki ifadedir ki Bausani'ye göre bu kabul edilemez bir durumdur.[142]

Bazı müellifler de Şia hakkındaki çalışmaları ve düşünceleri konusunda Müsteşrikleri eleştirmektedirler. Batı dünyasında yapılan çalışmalardan esinlenerek Şia'nın geçmişi ve kökleri hakkında yargılarda bulunmanın doğru olmayacağını düşünen çağımız Şii müelliflerinden Seyyid Hüseyin Nasr eleştirisini şu şekilde yöneltmiştir:

> *Batı dünyasında müsteşriklerin, Teşeyyü mezhebini İslam'da ortaya çıkmış bir bid'at olarak nitelendirmeleri görüşü yaygındı. Hatta bazıları Teşeyyü mezhebinin asırlar sonra İslam düşmanları tarafından icad*

---

[138] Kohlberg, Etan, "Rafıda" , **EI**, Leiden 1995, VIII, 387.

[139] Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 70.

[140] Bkz. Vaili, **Huviyyetu't-Teşeyyu'**, s. 62-71; Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 23 vd.

[141] Zerrinkub, Abdülhüseyin, **İslam Medeniyeti Mucizesi**, çev. Abuzer Dişkaya, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 145.

[142] Bausani, A., "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, **CÜİF Dergisi**, Dilek Matbaacılık, Sivas 2007, XI, 444-445.

edildiğini zannediyorlar. Şia hakkında yapılmış veya Şia mezhebinden de söz eden birkaç meşhur kitaba bakmak bu sözlerimizin doğruluğunu ispat etmeye yeter. Batı dünyası yeniçağdan önce Teşeyyü âlemiyle, bilhassa Şii İran ile hiç irtibatta bulunmamıştır; İran kültürüyle de ilk defa Hindistan'da tanışmıştır[143]

Şiiliğin oluşum döneminde Fars kültüründen etkilenmesi konsunda daha orta yolu tercih edenler de vardır. Buna göre özellikle ilk Şii nitelikli fikir ve hareketlere tarihi dikkate alan bir yaklaşımla bakıldığında Şiiliğin yalnızca İran asıllı olduğunu iddia etmek kolay değildir. Şiiliğin harici bir kaynakla ilişkilendirilmesi konunun belli amaçlarla ele alınmasından neşet etmektedir. Meselye bir tarih yakıştırma tavrı veya Şii-İran karşıtlığı ile bakıldığında Şiilik'i, İrani, Yahudi ve benzeri kökenlerle de irtibatlandırılmaya çalışmak kaçınılmaz olmaktadır. Şa'bi'nin de benzer şekilde Şiiliğin kaynağı konusunda ilk dönemlerden itibaren bir kısmı itham amaçlı olduğu bilinen değerlendirmeler yapıla geldiğini düşündüğü rivayet edilmektedir. Şiiliğin, Hinduizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık ve Yahudilik'ten kalma birtakım fikirleri ve atalarının öğretilerini İslam'a sokmak isteyen, ayrıca kendi beldesinin istiklalini arzu eden ve İslam memleketine saldırmak gayesini güdenlerin sığındıkları bir kapı olduğunu söylemektedir.[144]

---

[143] Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin, **İslam'da Şia**, haz. Bahri Akyol, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, 1998, s.10. (Seyyid Hüseyin Nasr'ın takdim yazısı.)

[144] İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelusi (328/939), **el-İkdu'l-Ferid**, tah. Muhammed Said el-Aryan, yy., trs., II, 222; Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s. 276; Benli, **Fars-Şia İlişkisi**, s. 26.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM ÖNCESİ İRAN'IN DİNİ-KÜLTÜREL YAPISI

Şia'nın oluşumunda İran kültürünün etkisinin olup olmadığını ortaya koyabilmek için öncelikle İslam öncesinde İran'da yer alan dinler, inanışlar ve kültürler hakkında bilgi vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu sebeple bu bölümde, İslam öncesi İran'ın dini ve kültürel yapısı hakkında bilgi verilecek, daha sonra İslam öncesi İran'da var olan Mitraizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm dinlerini ele alarak, bunların ortaya çıkışları, inançları ve kendilerinden sonraki din ve mezheplere etkileri üzerinde durulacaktır.

1.1. İSLAM ÖNCESİ İRAN DÜŞÜNCESİ

İran coğrafyası, Doğuda Hindistan'dan Batıda Maveraünnehir bölgesine kadar uzanan, Kuzeyde Hazar Denizi ile Güneyde Fars Körfezi doğal sınırları arasındaki alandır.[145] İran halklarının bu coğrafyadaki tarihi MÖ. 3000-2500 yıllarına kadar geri gitmektedir. İslam öncesinde İranlıların bu coğrafyada kurduğu büyük devletler ve imparatorluklar, Elam Devleti (MÖ. 2550-640), Med İmparatorluğu (MÖ. 708-550), Pers İmparatorluğu (MÖ. 555-330), Part İmparatorluğu (MÖ. 249-MS. 228) ve Sasani İmparatorluğu (226-652)'dur. İran tarihine bakıldığında İranlıların her dönemde kendi iktidarlarını kuramadıkları görülür. İranlıların yanısıra bölgeye çeşitli dönemlerde Yunanlılar, Araplar ve Türkler hâkim olmuşlardır.[146] İran coğrafyasının çok çeşitli halklar tarafından yönetilmiş olması ve bunların yerli halk ile dini ve kültürel etkileşimleri, zengin bir düşünce ve inanış dünyasının ortaya

---

[145] Haririyan, Mahmud, "Beresi İcmali-yi Muşahhasati Tabii-yi İran", **Tarih-i İran-ı Bastan, Sazman-ı Mutalaa (Cild-i Evvel)**, Tehran 1385, s. 1.

[146] Öztuna, Yılmaz, **Devletler ve Hanedanlar –İlkçağ ve Asya Afrika Devletleri-**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, III, 70-83; Blaga, Rafael, **İran Halkları El Kitabı**, 1997, s. 11, 12; Sarraf, Muhammed Rahim, **Mezheb-i Kavm-i İlam (2400-5000 Sal Piş)**, Sazman-ı Mutalaa ve Tedvin-i Kütüb-i Ulum-i İnsaniyi Danişkahha, Tahran 2005, s. 3.

çıkmasını sağlamıştır. Bu nedenle İran'da felsefi geleneğin de çok eskilere gittiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan komşu bölgelerde felsefi geleneğin temelleri de çok eskilere dayanmaktaydı. Mesela Babilliler döneminde felsefeye önem verilmiş, felsefi teoriler yazılı belge haline getirilmişti. Bu, yapılan kazılarla elde edilen Sümerce yazılmış çeşitli tabletlerden anlaşılmaktadır.[147]

Sasaniler Anadolu'da ilerlemeye başlayınca Roma İmparatoru Jovien (363-364) Nisibe[148] kentini İranlılara terk etmişti. Böylece bölgede devletler arasında siyasi ve askeri mücadeleler devam ederken bir yandan da fikri etkileşim gerçekleşmiş, İran düşüncesi bölgedeki diğer düşünce ve felsefe okullarıyla temas etmiştir. Edesse'deki (Urfa) ünlü Persler Okulu'nun bu sırada kurulduğu rivayet edilmektedir. Yunan felsefesinden Süryanice'ye ilk çevirileri yapan Probus'un burada yaşadığı sanılmaktadır. 489 yılında Bizans İmparatoru Zenon (474-491), Nasturi eğilimleri dolayısıyla okulu kapatmıştır. Bunun üzerine Nasturi mezhebine sadık kalan felsefeciler Nisibe'ye sığınarak orada yeni bir felsefe okulu kurmuşlardır. Böylece Nisibe (Nusaybin) Süryani-Hristiyan felsefesinin merkezi haline geldi. Daha sonra 529 yılında İmparator Justinien (483-565) Atina okulunu kapatınca Eflatuncu filozofların İran'a sığındığı bilinmektedir. Ayrıca Sasani hükümdarı Hüsrev[149] Anuşirvan da (571-579) İran imparatorluğunun güneyinde Cündişapur'da üstadlarının birçoğu Süryani olan bir felsefe okulu kurmuştur.[150]

İran'ın kuzey bölgelerinin de ilim ve felesefeye katkıları olmuştu. Corbin'e göre nüşader (nişadır), amonyak, logaritma gibi Farsça ve İran kökenli birçok kelimenin geçmişini İslam öncesinde önemli bilimsel hareketlerin merkezi olan Kuzeydoğu İran'da aramak gerekir. Simya, yıldızlar ilmi gibi alanlarda önemli bir

---

[147] Chiera, Edward, **Kilden Kitaplar**, Derleyen: George G. Cameron, çev. Ali Muzaffer Dinçol, Sıralar Matbaası, İstanbul 1964, s. 75.

[148] Nisibe, bugünkü Nusaybin'in eski adıdır. Y. Kumeyr, **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. F. Olguner, İstanbul 1976, s. 157.

[149] Padişah, Büyük Padişah, Büyük Sultan, Kisra anlamlarına gelen, özellikle Sasani Şahları ve daha sonraki zamanlarda başka İran şahları tarafından da isimlerinin önünde kullanılan bir ünvan. Bkz. Muhammed Muin, **Ferheng-i Farsi**, Çap-ı Dovvom (Yek Cildi), İntişarat-ı Eşca, Tehran 1386, s. 432; Abbas Kadiyani, **Ferheng-i Cami-i Tarih-i İran**, İntişarat-ı Aron, Çap-ı Çaharrom, Tehran 1381, I, 351-354.

[150] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, s. 51; Ülken, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Cem Yayınevi, Dördüncü Baskı, İstanbul 1993, s. 29; Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 39; Shoja, M. Mohammadali-R. Shane Tubbs, "The History of Anatomy in Persia", **J. Anat**, 2007, CCX, 362-363.

birikimin olduğu bu coğrafya daha sonraki yüzyıllarda İran kültürünün Abbasilere nüfuzunu sağlayacak olan Bermeki[151] ailesinin de vatanıydı. Ayrıca Belh, uzun zaman Yunan, Buda, Zerdüşt, Mani, Nasturi, Hristiyan kültürlerinin sürdüğü bir şehirdi.[152]

İran felsefesinin temelinde bazı düşünce akımlarının da etkili olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Bunların biri Gnostisizm'dir. Kilise içinde kendine yer talep eden bir halk mezhebi olarak ilk II. Yüzyılda ve yaklaşık olarak aynı zamanlarda Mısır ve Suriye'de ortaya çıkmış, Hristiyan kilisesi tarafından mezhebe sapkınlık gözüyle bakılınca ipek yolu üzerinde kendisine yer edinmiş ve gelişme göstermiştir.[153] İskenderiye'de gelişen Mısır Gnostisizm'i, Neander ile birlikte Yahudi Gnostisizm'i diye adlandırılabilir. Bu bağlantıda ilk olarak anılan Basilides, sadece onun zirveye yerleştirdiği fakat isimlendirmediği Tanrısı sayesinde değil, aynı zamanda yüce Tanrıdan ortaya çıkan oğullardan birini oluşturan her biri yedi olan çeşitli kişileştirilmiş güçler sayesinde Philo'yu hatırlatmaktadır. Burada Tanrıdan onun muhaliflerine bir köprü olarak şekil alan Kutsal Ruh da Philo'nun sisteminde yer edinmiştir. Bununla birlikte, Tanrı tarafından hazırlanan bir kargaşa olarak problemi göz önünde tutan doktrin ilginçtir ve Philo'nun daha ötesinde bir görüşe gider.[154]

Gnostisizm'in daha sonraları ortaya çıkan Maniheizm üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. Kısmen İran kısmen de Budizm kökenli olan Mani'nin öğretileri, onun bir sapkın olarak idamına sebep oldu. Onun mezhebi Maniheizm, önemli bir zaman süresince etkisini devam ettirdi. Maniheizm, iyi bir ahlaka sahip olmayı emrederken

---

151 Aslen İranlı olan Bermeki ailesinin kökeni ve mensup oldukları din hususunda farklı rivayetler bulunmaktadır. İranlı ve bazı Arap tarihçilere göre Zerdüşti olan aileden İslamı ilk kabul edenin Halid b. Bermek (92/710-165/781) olduğu bilinmektedir. Halid b. Bermek Horasan'da sürdürülen Abbasî ihtilaline katılmış, ihtilâlin başarıya ulaşmasından sonra da Ebu'l-Abbas es-Saffâh ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Saffâh, Halid'i bazı divanların başına getirerek onu devlet işlerinde kullanmaya başlamıştır. Halid b. Bermek'in devlet işlerindeki tecrübesi ve güvenilirliği nedeniyle Ebû Ca'fer el-Mansur da onu aynı hizmetlerde görevlendirmiştir. Bouvat, Lucien, **Bermekiyan**, Abdulhuseyn Meykede, Tehran 1957, 29, 42, 50-52; Yıldız, Hakkı Dursun, "Bermekiler", **DİA**, İstanbul 1992, V, 517-518.

152 Corbin, **L'Iran et La Philosophie**, s. 55; **İslam Felsefesi Tarihi I**, s. 58-60; Ülken, **İslam Felsefesi**, s. 30-31.

153 Lai, Whalen, "Gnosticism" , **Encyclopedia of Asian Philosophy**, ed. Oliver Leaman, Routledge Press, London 2001, s. 221.

154 Erdmann, Johann Eduard, **History of Philosophy**, Translated and Edited by Williston S. Hough, Thoemmes Pres, Bristol 1997, I, 231.

resmi ve törensel hukuka savaş ilan etti.[155] Macit Fahri'ye göre, İslam düşüncesinde dış kaynaklı kabul edilen sapıklıklara ve sapıklara karşı en şiddetli tenkitlerin Maniheizm'i hedef alması, İslam düşüncesinde İran tesirinin özellikle Maniheist düalizm düşüncesi merkezinde toplandığına işarettir. Bu nedenle hem İslam felsefesi ve kelamı hem de edebi eserlere giren birçok tartışmalı mevzu Maniheizm kaynaklıdır ve bu düşüncenin İslam düşüncesine sirayetini göstermektedir. Hatta meşhur filozoflar bile bu düşüncenin tesirinden kurtulamamışlardır.[156] Maniheizm sonraki bölümlerde tekrar ele alınacaktır.

İran düşüncesinin, bilhassa müspet ilimler, tıp ve siyaset alanlarında Arap dünyasına etkileri olmuştur. Halife Mansur (754-775) ve Harun (786-809)'un dönemlerinde vezirlik yapan İranlı vezir Yahya b. Halid b. Bermeki[157] (189/805) sayesinde çok sayıda eser Arapça'ya tercüme edilmiş ve Arapların ilmi-kültürel gelişimlerine önemli katkılar olmuştur. Bu tercüme faaliyetlerinde yer alan önemli şahısların isimleri kaynaklarda zikredilmektedir. Nevbaht ailesi, Musa b. Halid ile kardeşi Yusuf b. Halid, Ebu'l-Hasan Ali b. Ziyad et-Temimi, Hasan b. Sehl, Belazuri, Cebele b. Salim, İshak b. Yezid, Muhammed b. Cehm el-Bermeki, Hişam b. el-Kasım, Musa b. İsa el-Kurdi, Zaduye b. Haşeviyye el-İsfahani, Muhammed b. Behram b. Matyar el-İsfahani, Behram b. Merdan Şah, Ömer b. el-Ferruhani bunların önde gelenlerindendir.[158] İbnu'l-Mukaffa'nın Pehlevice'den Arapça'ya ilk olarak tercüme ettiği Kelile ve Dimne adlı kitap Arapça nesir tarihine ve ahlaki irşad alanına

---

155 Erdmann, **History of Philosophy**, I, 234; Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 259.

156 Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 1992, s. 34; Mani, eserleri ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. İbn Nedim, **Fihrist**, s. 458 vd.

157 Yahya b. Halid b. Bermeki, çeşitli valilik ve vezirlik görevleriyle Abbasi devletin hizmetinde olmuş, Halife Harun Reşid döneminden itibaren ise adeta devlet idaresini eline almıştır. Bermekilerin baştan itibaren süregelen devlet idaresindeki etki ve nüfuzu Harun Reşid döneminde zirvesine ulaşmıştır. Vezirlik görevini üstlenen Yahy, iki oğlu Fadl ve Ca'fer ile birlikte devlet idaresinde halkın tek muhatabı olmuşlar, tüm siyasete yön vermişlerdir. Yahya b. Halid vezirlik yaptığı 17 yıl boyunca idarede mutlak bir iktidara ve tasarruf hakkına sahipti. Ancak Halife Harun 187/803 yılında Bermekileri görevden uzaklaştırmış ve Yahya 189/805 yılında Rakka şehrinde ölmüştür. Bouvat, **Bermekiyan**, s. 63 vd; Yıldız, "Bermekiler", **DİA**, V, 518-519.

158 Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, I, 174-175, 179 vd.; Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 31; Müspet ilimler ve felsefe alanlarında Fars kökenli alimlerin kaleme aldığı eserler ve çevirilerin isimleri hakkında bkz. İbn Nedim, **Fihrist**, s. 435 vd., 498.

önemli bir katkı yapmıştır. Büyük bir kısmı eski İran bilgelerine ait hikemi edebiyat külliyatı İran kaynaklarından Arapça'ya aktarılmıştır.[159]

İran kökenli filozof İbn Miskeveyh'in (421/1030) Cavidan Hired adlı eseri de Farsça'dan el-Hikmetu'l-Halide ismiyle Arapça'ya tercüme edilmiştir. Eski İran kralları Kubad ve Anuşirvan ile Fars hikeminden, ilk İslam âlimlerine, onlardan da Hermes, Diogenes, Batlamyus, Eflatun, Aristo gibi yunan felesefecilerine varıncaya kadar birçok meşhur İran, Arap ve Yunan bilginlerinin ahlaki öğütlerini içermektedir.[160]

İranlı müelliflerce yazılmış ahlaki risalelerin önde gelenlerinden biri de İbnu'l-Mukaffa (106/724-142/759)'nın Risale fi'l-Ahlak adlı eseridir. Faziletin mahiyeti, insanın diğerlerine ve üstleriyle dostlarına karşı nasıl davranması gerektiğine dair meseleleri ihtiva eder. Müellif eserde süslü bir hitabet kullanmaktadır.[161]

1.2. İSLAM ÖNCESİ İRAN'DA DİN

İran coğrafyasının dini tarihine bakıldığında birçok inanışa ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda eski İran'da din anlayışını belirlemek için üç ana eğilimden bahsedilmektedir. Birincisi, Persler ve Medleri de içine alan İran'da dini düşüncenin kuruluşunda şekillenen eski İndo-Aryan inançları ve uygulamalarıdır. İkincisi Hurrianlar, Elamlılar, Guti veya Urartuların dini düşünceleri ve uygulamalarıdır. Üçüncüsü ise öğretilerinin etkisini göz önünde

---

[159] İbn Nedim, **Fihrist**, s. 236; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, I, 226; Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 33; Müller, Max, **Mythologie Comparée**; yay. Pierre Brunel, Éditions Robert Laffont, Paris 2002, s. 217-218.

[160] Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 34. Bkz. İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, **el-Hikmetu'l-Halide (Cavidan-ı Hıred)**, tah. Abdurrahman Bedevi, Daru'l-Endelus, Üçüncü Baskı, Beyrut 1983; Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 237.

[161] Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 34. Eserin bir nüshası İstanbul Nuru Osmaniye Kütüphanesi 2392 numarada bulunmaktadır. İbn Mukaffa'nın bir araya getirilerek yayınlanmış bazı eserleri için bkz. İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, **Asaru İbni'l-Mukaffa**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1989; İbnu'l-Mukaffa, Abdullah, **el-Asaru'l-Kamile**, yay. Ömer et-Tabba', Daru'l-Erkam, Beyrut 1997.

bulundurmamız gereken dini tarihin önemli figürlerinden biri olan Zerdüşt ve onun dinidir.[162]

Elam, tarihi geçmişi MÖ. 3000 yıllarına kadar geri giden, bugünkü Sus şehri merkezli olarak gelişmiş, İran'ın en güneybatı bölgesindeki eyaletin adıdır.[163] Yüzölçümü 20.177 km^2 olan bu eyalet Kirmanşah, Loristan, Huzistan eyaletleri ve Irak'la komşudur. Günümüzde yaklaşık yarım milyon nüfusu olan Elam, Zagros sıradağlarının batı yamaçlarında bulunmaktadır.[164]

MÖ. 2550 yıllarında İran'da yükselmeye başlayan Elam medeniyeti, İran'ı o dönemin uygarlık merkezi durumuna getirmiştir. Bölge daha sonraki dönemlerde de dünya tarihinde medeniyet merkezi olarak önde gelen bir konuma sahip olmuştur.[165] (Bkz. Harita1)

İran bölgesinde dini inanışlarla ilgili olarak günümüze ulaşan ilk veriler de Elam'a aittir. Elamlılar'ın çağdaşı olan diğer halklar kayda değer yazılı belgeler bırakmadıklarından onların dini inanışları hakkındaki bilgiler daha çok tahminlere dayalı olmuştur.[166] Sus'ta ve İran'ın diğer bölgelerinde yapılan kazılarda elde edilen bulgular, Perslerden önceki devirlerde yapılan heykeltıraşlık, mimarlık ve ticaret faaliyetleri hakkında bize ışık tutacak bilgiler sağlamaktadır. Üzerlerinde yazıtlar bulunan altın varaklar, mühürler ve heykeller çok eski zamanlarda bile sanatın özellikle Elam'da çok gelişmiş olduğunu göstermektedir. Altın, gümüş ve kurşundan yapılmış gerdanlıklar, bilezikler, bronz toplu iğneler, madalyonlar, sanattaki seviyeyi ortaya koymaktadır. Altın kaplamalı gümüş veya bronzdan yapılmış yılan başları da Tanrıça yılanın son zamanlara kadar takdis edildiğini anlatmaktadır. Elamlılar Mezopotamya kültürünün İran'a girmesinde başlıca rol oynamışlardır. Dolayısıyla

---

[162] **The Cambridge Ancient History**, ed. John Boardman-N.G.L. Hammond-D.M. Lewis-M. Ostwald, Cambridge University Pres, Second Edition, Cambridge 1988, IV, 99.

[163] Sarraf, **Mezheb-i Kavm-i İlam**, s. 3.

[164] Gülmuhammet, "**Elam**", s. 3; Barraclough, Geoffrey, **Times Dünya Tarihi Atlası**, Karacan Yayınları, İstanbul 1980, s. 52, 56, 57; Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 39.

[165] Öztuna, **Devletler ve Hanedanlar**, III, 70; Çeçen, Anıl, "Bir İran Değerlendirmesi", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İran Özel Sayısı)**, Ankara 1999, V/III, 343.

[166] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 79.

Elam kültürünü Pers ve Med kültürünün ana kaynağı olarak kabul etmek mümkündür.[167]

Elam'da dinin üç aşamadan geçtiği görülmektedir. Bunlardan birincisi Naturizm'in, İran'ın Elamlılarla bir soydan inen bütün halklar arasında müşterek bir din telakkisi olması pek tabiidir.[168] Elam'da dini gelişimin ikinci aşaması, hayvan şeklinde Tanrıların zoomorf ve bilhassa insan başlı arslanların belirmesiyle ayrılır. İlk zamanlarda koruyucu Tanrılar telakki edilen zoomorflar sonraları cinleri temsil için yapılmışlarıdır. Dini inanışın yükseldiği üçüncü aşamada ise Tanrılar insan şeklinde tasavvur edildiğinden adsızlıktan kurtulmuşlar, kendilerine isnad edilen rollere göre değişik isimler almışlardır. Böylece Tanrıların rolleri ve mahiyetleri belirlenmiştir.[169] Hz. Ali'nin Esedullah lakabını alması ve arslan ile özdeşleştirilmesinde eski İran'daki bu insan başlı arslan, koruyucu Tanrı figürünün rolü düşünülebilir. Nitekim Şia'nın İsmailiyye kolunun uzantısı olan Alilahiler'in ve Abdullah ibn Sebe gibi kişilerin, Hz. Ali'yi ilah telakki etmelerinde de yine eski İran'daki bu yarı insan-Tanrı anlaşıyışının etkisinin olması muhtemeldir.

Öyle görünüyor ki ilk çağlarda Elam'da olduğu gibi İran'ın diğer merkezlerinde yaşayan insanlar arasında da bazı ağaçlar, bitkiler, hayvanlar kutsal kabul ediliyor, bunların içinde mukaddes bir varlık bulunduğuna inanılıyordu. Bunlardan başka güneş ve ay başta gelmek üzere gökteki yıldızlara da Tanrılık isnat ediliyordu. Din fikrinin ilk gelişme devresi olan bu çağlara ait olarak Sus'ta bulunan anıtlarda yıldızlara, bitkilere, hayvanlara ve hele Kaprides'e ait birtakım ilahi tasvirler görülmektedir. Bu çağlarda Elam'da Kaprides canlılığın kaynağı, hayat veren Tanrı olarak kabul görüyordu. Yine bu dönemde sarılmış yılanlar, gergin kanatlı kartallar Tanrılık sembolü olarak tasvir ediliyordu.[170]

Çok Tanrılı bir dine bağlı olan Elamlılar, Ön Asya'nın o çağlardaki kavimleri gibi tapınak kurmaya büyük önem veriyolardı. Hatta Elam kralları bunu ilk ve en önemli görevleri saymışlardır. Bu sebeple her şehirde ayrı ayrı Tanrılar adına

---

[167] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 85, (Taxanne, **Etudes Sur Le Serpent**, Mém. XII, 153-227'den naklen.); Mansel, Arif Müfid, **Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları**, İÜEF Yayınları, İstanbul 1945, s. 133.

[168] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 79.

[169] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 80.

[170] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 79-80.

büyüklü küçüklü birtakım tapınaklar kurulduğu bu devirden kalan yazıtlardan öğrenilmektedir. Fakat bu yazıtlarda tapınakların binaları, içleri ve buralarda yapılan kültler, ibadetler hakkında esaslı bilgi verilmemiş, yalnız bunların ya yeniden kuruldukları veya tamir edildikleri anlatılmıştır. Sus'u yıktıran Asurbanipal'in[171] söz konusu tapınakları tasvir eden büyük yazıtının bulunması da bu konudaki bilgileri oldukça arttırmıştır. Bronz levhadaki planın belirttiğine göre, (Doğan Güneş lakaplı) büyük Elam kralı Şilhak-İnşuşinak'ın inşa ettirdiği iki tapınak grubundan küçüğü iki, büyüğü ise üç katlıydı. Sus'un koruyucu Tanrısı İnşuşinak'ın tapınağı büyük grubu teşkil ediyor, ihtişamca evvelkine (küçüğüne) göre üstün bulunuyordu. Asurbanipal'in belirttiğine göre tapınak kapısının her iki tarafında tabii büyüklükte birer arslan bulunuyordu. Bunlara tapınağın koruyucusu gözüyle bakılıyordu.[172] Bazı Şii mezheplerdeki, Hz. Ali'nin gökyüzünde yaşadığı ve yanındaki iki aslan tarafından korunduğu şeklindeki inanış ile tapınağın iki aslan heykeli tarafından korunduğu şeklindeki Elam inanışının benzerliği dikkat çekicidir. Günümüz İran'ında da bazı büyük binaların girişlerinde sağda ve solda normal büyüklükte birer aslan heykelinin bulunması ilginçtir.

Çok sayıda Tanrısı bulunan[173] Elam dininde bunlardan bir kısmının adları Akkad ideogramlarıyla yazılmış olduklarından ancak rolleri anlaşılmakta, Elam dilindeki adları bilinememektedir. Mesela Tanrı güneş anlamını ifade eden ideogramın Akkadca karşılığı Şamaş olduğu halde Elamca karşılığı Nahhunte'ydi. Işık ve adalet Tanrısı olarak kabul ediliyordu.[174] Tanrılardan en üstün olarak kabul edilenleri Humban ve İnşuşinak'tır.[175] Elam yazıtlarında birincinin adı çok defa Akkad ideogramıyla yazılmış ve «büyük bütün» anlamı verilmiştir. İnşuşinak ise «Sus Hüdası» diye tasvir edilmiştir. İnşuşinak, adının belirttiği gibi yalnız Sus sitesinin Tanrısı değildi. Genel görüşe göre Tanrıların başı, yerin ve göğün mevlası,

---

[171] Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 39, 48.

[172] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 82-83.

[173] Kaprides, Huban, İnşuşinak, Kiririşa, Şimut, Lagamer, Partikira, Aman Kasibar, Uduran (Hutran) Şapak, Ragiba, Sungursara, Karsa, Kirsamas, Şudanu, Aiapaksina, Belala, Panintimri (Pinikir), Napirtu (Napir), Kindakarbu, Silagara, Naspa, Hurbi, Narut, Amal, Ninkarak Eski Yunan Tanrılarında olduğu gibi kendilerine değişik rollerin yüklendiği Tanrılardan bazılarıdır. Günaltay, **İran Tarihi**, I, 80-81.

[174] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 80; Köroğlu, Kemalettin, **Eski Mezopotamya Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 189.

[175] Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 41.

kâinatın yaratıcısı idi. Bazen kendisine Babil Tanrısı Adad'a isnad edilen roller veriliyor, ona yıldırım ve fırtına Tanrısı gözüyle bakılıyor, bazen de bolluk getiren feyz ve bereket Tanrısı diye niyaz ediliyordu.[176]

Elam'da Tanrıların izah edilemeyen özellikleri olduğuna inanılırdı. Bu nedenle Elamlılar Tanrıları için birçok lakap kullanmışlardır.[177] Tanrılar, insandan üstün, istediklerini yapabilen ölümsüz varlıklardır. Fakat yine de insanlar gibi, üzülür, sevinir, yaralanır, hastalanır, kızar hatta öç alırlardı. Tanrıların özellikleri hiçbir zaman yok olmamış, kentler arasında yapılan savaşlardan sonra mağlup olan kentin koruyucu Tanrısının özellikleri, galip kentin koruyucu Tanrısına eklenmiş veya onların meleklere, cinlere dönüşerek hayatlarına devam ettiğine inanılmıştır.[178]

Elam'da ayrıca bütün Tanrıların kiten diye isimlendirilen gizemli ve doğaüstü güçleri olduğu da düşünülürdü. Humban'ın kiteninin diğer Tanrılarınkinden daha güçlü olduğu kabul edilirdi ve bu sadece krallara verilmiş bir güçtü. Kral o güç sayesinde krallık yapabilmekteydi. Onu kaybettiği zaman krallığını kaybederdi. Her Tanrının kiteninin sorumlu olduğu işlerde ve alanda daha çok geçerliliği ve etkinliği olduğu sanılmaktadır. Sus'ta bulunmuş bazı tabletlerden anlaşmaları bozan kralların İnşuşinak'ın desteğini kaybedeceği uyarısı yazılmaktadır. Bazı metinlerde o kişinin öleceği ve bazılarında ise Tanrı İnşuşinak'a teslim edileceği yer alır. Bu konu Türkler'deki kut inancı ve Perslerdeki "*farrey-ye izadi*" inancıyla benzerlik göstermektedir.[179]

Elam hanedanlarından Avan ailesinin XII. ve son kralı olan Kutik-İnşuşinak, uzun yıllar Sami halkları istilası altında ezilen Elam milli duygularını yeniden canlandırmıştır. Kutik-İnşuşinak savaşlardan elde edilen ganimetlerle Sus akropolünü zenginleştirerek, İnşuşinak tapınağını yeniden yaptırıp oraya bol miktarda altın, gümüş vb. madenlerle adakta bulunmuştur. Onun döneminde

---

[176] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 80-81. Şia'da, gök gürlemesi ve şimşek çakmasının Hz. Ali'nin arslanının ve onun kırbacının sesleri olduğu şeklindeki inanışın eski İran'daki bu gök Tanrı inanışıyla bağlantısı olması muhtemeldir.

[177] Gülmuhammet, "**Elam**", s. 68.

[178] Gülmuhammet, "**Elam**", s. 68; Çığ, Muazzez İlmiye, **Sümerli Ludingirra**, Kaynak Yayınları, Ondördüncü Baskı, İstanbul 2009, s. 41.

[179] Gülmuhammet, "**Elam**", s. 79. (Şehla Lahici-M. Kar, **Şenaht-e Hoviyet-e Zan-e İrani**, der Gostere-ye Piş **Tarih** ve **Tarih** Roşengeren Yayınları, Tahran 1997, s. 222, 226'dan naklen.)

başkentin Avan yerine Sus olduğu da sanılmaktadır. Tanrı İnşuşinak'ın yeni heykelini oraya diktirdikten sonra hergün onun onuruna iki koyun kurban edilmesini emrettiği nakledilmektedir. Bu tapınakta üzerinde Elamca ve Akkadca yazıları olan bir aslan başı bulunmuştur.[180]

1.2.1. Pers Mitraizmi

MÖ. II. Yüzyıl-MS. III. Yüzyıl'da hüküm süren Partlar (Eşkaniler) (Bkz. Harita4) aslında inanç olarak Zervanist idiler. Zervan (Zurvan) zaman Tanrısı olarak kabul ediliyordu ve Ahuramazda[181] ile Ehrimen'in[182] yaratıcısı olduğuna inanılıyordu. Bu devirde bir çeşit üçleme mevcuttur ve bu üçlemeye Zervan, Ahuramazda ve Mitra (Mihr) dâhil olmaktadır. Ehrimen ise bu üçlemenin karşısında yer alırdı. Mitra ayrıca kurtarıcı olarak görülürdü. Boğa kurban etmek Mitraizm inancında önemli bir yere sahipti.[183]

Mitra dininin geçmişinin MÖ. XIV. yüzyıla kadar geri gittiği söylenir. Mitraizm'in ilk izlerine Mezopotamya ve Anadolu'daki çok Tanrılı dinlerde rastlamak mümkündür. Güneş, ay, yıldız, gök, yer, okyanus vb. temsilen Tanrılar atfetmek ve onlara tapınmak bu bölgelerdeki halkların belirgin özelliklerindendi. Anadolu'da çok Tanrılı bir dine sahip olan Hititlerde (yaklaşık MÖ. 1850-700) de Sin, Şamar ve İştar, ay, güneş ve yıldız Tanrıları olarak Hitit panteonunda yer almaktaydı. Mitra adının o dönemlerde Hint-Avrupa asıllı mitanni Tanrıları arasında yer aldığı görülür.[184] Mitraizm I. yüzyıldan itibaren savaşlar neticesinde Roma'ya girmiş, II. ve III. yüzyıllarda birçok Romalı bu dinin mensupları arasına katılmıştır. İmparator Comodus bile Mitra dinine girmişti. Julien (Julien l'Apostat) onun resmi din olarak Hıristiyanlık'ta yer almasına çalıştı, fakat bu konuda başarılı olmadı.

---

[180] Gülmuhammet, "**Elam**", s. 19-20. (G. George Cameron, **İran der Sepidedem-e Tarih**, çev. Hasan Anuşe, İlmi ve Ferhengi Yayınları, Tahran 1986'dan naklen.)

[181] İslam kaynaklarında genellikle "Yezdan" olarak ifade edilir. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153) Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal**, tah. Muhammed Kilani, Mısır 1976, I, 232-233 vd.; Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), **el-Fark beyne'l-Fırak**, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Mektebu Neşri's-Sakafeti'l-İslamiyye, Mısır 1948, s. 172, 177, 200.

[182] Zerdüşt, Gatha'da "Angra Mainyu" olarak ifade eder. Bkz. İbrahim Purdavud, **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**, İntişarat-ı Asatir, İkinci Baskı, Tahran 2006.

[183] Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 111-112; Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 148-149 vd., 185.

[184] Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 85.

Romalı askerler ve halk arasında çok sevilen bir din olarak tanınmış ve Constantin zamanına kadar Hıristiyanlık için çok büyük bir rakip olmuştur. Kısa zamanda bütün Roma imparatorluğuna çok sayıda Mitra tapınağı kurulmuştu. Kilise, Mitraizm'in Hristiyan dünyasındaki hızlı yayılışı ve Hristiyanlıkla benzer öğretilerinin bulunmasından son derece rahatsız olmuş ve bu din ile zorlu bir mücadeleye girişmiştir. V. yüzyılın başındada Mitraizm'le olan müdacelesinde başarılı olmuştur. Ancak Mitraizmin etkisi tamamen ortadan kalkmamıştır. Günümüzde bile Hristiyanlık üzerindeki etkisini militan kilise idealinde görmek mümkündür.[185]

Romalılar zamanında Chalden'in toprağı Mitraistlerin kutsal toprağıydı. Mitra'nın Babil'de bir tapınağı vardı, soyunun I. Darius'tan geldiği söylenen Antiochus Commagene (MÖ. 69-34) ona Nemrud dağında bir heykel dikmişti. Babil'den gelen ve Mitra dininde önemli bir yeri olan Müneccim toplulukları ise toprak aristokrasisinin bulunduğu Kapadokya'da silik bir şekilde yaşıyorlardı. O bölgedeki ailelerde Mithradate isminin sık sık kullanıması bunu gösterir. Mitraistler özellikle kayalık ve su kaynağı bulunan yerlerde tapınaklarını inşa ediyorlardı. O dönemde İran'da *Mitrakan* adıyla eski bir bayramdan bahsedilir ve bu bayram daha sonraki yüzyıllarda İranlılar için bahar bayramına *Mihrican*'a dönüşmüştür. [186]

Mitraizm'in, Anadolu ve Mezopotamya'dan mı İran'a geldiği, yoksa İran'dan mı Batı'ya yayıldığı konusu açık değildir. Bu konuda farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılara göre Mitra dini aslında İran'dan Batı'ya doğru yayılmıştır. Bu görüşe göre Mitra dini, Zerdüşt dininin II. yüzyılda Roma dünyasına yayılmış biçimidir.[187] Wach'a göre Mitra dini, Zerdüştlük'le olan etkileşimiyle Anadolu'ya geçtikten sonra

---

[185] Ebu'l-Meali, Muhammed İbnu'l-Huseyn el-Alevi, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, tash. Haşim Razî, İntişarat-ı Ferahani, Tahran 1342/1963, s. 17; Huart, Clément-Louis Delaporte, **L'iran Antique Élam et Perse La Civilisation Iranienne**, Paris 1952, s. 331; Challaye, Félicien, **Dinler Tarihi**, Varlık Yayınları, İstanbul 1960, s. 106-107; Taraporewala, Irach J. S., **The Religion of Zarathustra**, Chronicle Pres, Bombay 1965, 154 vd.; Toynbee, Arnold J., **Hristiyanlık ve Dünya Dinleri**, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000, s. 95, 102; Sarıkçıoğlu, Ekrem, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi, Dördüncü Baskı, Isparta 2002, s. 49.

[186] Huart, **L'iran Antique Élam**, s. 332, 333; Gnoli, Gherardo, "Mithra", **ER**, ed. Mircea Eliade, Onuncu Baskı, New York 1987, IX, 579.

[187] Gnoli, "Mithra", **ER**, IX, 581; Berdzenişvili, Nikoloz-Simon Canaşia, **Gürcüstan Tarihi (Başlangıcından 19. Yüzyıla Kadar)**, çev. Hayri Hayrioğlu, Sorun Yayınları, İstanbul 1997, s. 81-82; İkbal, Muhammed, **İslam Felsefesine Bir Katkı, (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)**, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 20.

Yunan kültürüyle bezenmiş ve bu da İran'da Zerdüşt inancının daha da ön plana çıkmasına ve yayılmasına yardımcı olmuştur.[188]

İran'da Zerdüşt'ten çok önce ateş ve güneşe tapma inancı vardı. Mitra İranlıların en eski kavimlerinden olan Aryai Tanrılarından biriydi. Aryai kavimlerin dinleri de tabiat kuvvetlerine ve gökyüzü varlıklarına tapma esası üzerineydi. Ay veya güneş en fazla tapınılan varlıklar arasındaydı ve güneş Tanrısı daha çok itibar görüyordu. Zerdüştlük'teki ateş ve ışık (aydınlık) kültleri, eski dinlerin bazı unsurlarının tesirinin hala devam ettiğini göstermektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Mitraizm en azından Zerdüşt'ten önce (MÖ. 600) İran coğrafyasında vardı ve bir din olarak kendine yer edinmişti. Mitra, eski İran'ın tabiat Tanrıları arasında daha çok ziraatçi halkın Tanrısı olarak bilinirdi. Roma'da olduğu gibi İran'da da askeri ve asiller sınıfı ona daha çok saygı göstermiş, böylece İran Tanrılarının hâkim siması haline gelmiştir. Perslerin iktidarında Anadolu'nun doğusuna yönelen savaşçılar beraberlerinde bu güneş Tanrısının kültünü de getirdiler. Perslerden II. Xerkes, Anahita mabedi yanında binaların üzerinde bu dini sembolize etmişti. Persleri bu inanışa cezbeden öğretiler, bilhassa ahlak anlayışı, din mensupları arasında yarattığı dostluk ve kardeşlik ilkeleriydi. Mitra kültü, bir kurtuluş doktrini yaratmak amacındaydı ve bu nedenle Mitra'ya Tanrılarla insanlar arasında bir aracı olarak bakılıyordu. Ahameniş kralları onun adına yemin ederlerdi. İran aristokrasisi ve savaşçıları genellikle onun şerefine teomorfik isimler almaktaydılar. Onun bayramı Mitrakan şatafatlı halk ayinlerine sahne olurdu. Hükümetler meşru otoritelerinin teminatı olarak gördüklerinden Mitra'ya ve Mitraizm'e karşı özel bir itibar gösteriyorlardı.[189]

Mitraizm öğretisi, güneşteki Tanrı olarak kabul edilen Mehr'e ve ateş, güneş, ay rüzgâr, tufan, yeşillik, bahar, gökyüzü, dağ, orman, gece yıldızlar vb. tabiat kuvvetlerine tapmak, sihirle ve büyü ile uğraşmak gibi ilkeler içerir. Mitraizm'in çekiciliği işte bu tabiat varlıklarına Tanrısal vurgusu ve büyüden ileri gelmektedir. Tabiat kuvvetlerine tapma, dünyada iş başında olan kötü ve iyi ruhlara inanmanın

---

[188] Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 171.

[189] Ebu'l-Meali, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, s. 17, 366-367; Aştiyani, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, s. 37; Huart, **L'iran Antique Élam**, s. 331; Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 318; Gnoli, "Mithra", **ER**, IX, 579; Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 49.

gereğidir. Mehr güneşte ikamet ettiğine inanılan bir Tanrıdır ama güneşin kendisi değildir. Bu yüzden Mitra dinine İslam kaynaklarında Mehrperestlik de denilmiştir. Mitraizm'de asalet Mecusi ruhanilerine ve Mehrperestlik'e bağlı ruhanilere aitti. Dini işleri yerine getirmede oldukça fazla güçleri vardı. Mecusi ruhanileri dini tekellerinde bulundurdukları için istedikleri gibi açıklayıp yorumlayabiliyorlardı.[190]

Şeriati'ye göre, halk onların faziletine ve doğruluğuna inanmadığı halde belki de sihrin ve büyünün etkileyici gizemi altında mecburen onları taklit ediyor ve onlara tabi oluyordu. Mitraizm'in gücü ve etkisinin en önemli nedenlerinden biri sihir ve büyüdür. Çünkü o dönemde sihir ve büyü özellikle kötü ruhların şerrinden kurtulmak ve iyi ruhları cezbetmek için yapılan bir uygulamaydı. Tanrıya kurban sunma geleneği de bunu destekleyici mahiyetteydi ve din adamlarının en büyük geçim kaynaklarından biriydi. Babalar, akrabalar, kabile veya memleket başkanları, hamisi oldukları grup için Mitra'ya kurbanlar sunarlardı. Boğa kurbanı daha yaygındı. Rivayete göre Mitra bir boğayı önce ram etmiş sonra da kurban etmiştir. Bütün canlı varlıklar bu boğanın kanından doğmadır.[191]

Mistik bir din hüviyetinde olan Mitraizm'e giriş dini bir törenle olurdu. Bu sayede mutluluk elde edilir, ölmezden önce ölmezliğe erişilirdi. Vaftiz, bal ile arınma okunmuş ekmek, su ve şarapla birlikte kurban eti yemek gibi takdis törenleri de vardı. Yaratıcı olan mitra yüce Tanrı ile insanlar arasında bir aracı, ruhların kurtarıcısıdır. Dayanılmaz bir ateş kılığına girerek bütün dünyayı yakıp kavuracak, sonra da Zerdüştlük'ün mehdisi Saoşyant gibi ölüleri diriltecektir. İnsanın özü Tanrının bir parçası sayılırdı ve gizemli bir ibadet uygulamasıyla öz Tanrıyla birleşebilirdi. Mitraizm mensuplarının özle ilgili düşünceleri, vücuda işkence yaparak özün hava kütlesinden geçip ateş kesilmesi ve Tanrıya yönelmesi anlayışları İran tasavvufunun bazı kollarınca ileri sürülen görüşlere benzemektedir. [192]

---

[190] Şeriati, Ali, **Dinler Tarihi**, çev. Erdoğan Vatansever, Seçkin Kitaplar Yayıncılık, İstanbul trz., s. 381; Nasr, Seyyid Hüseyin, **Tabiat Düzeni ve Din**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İsatnbul 2002, s. 62.

[191] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 382; Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 98. (H. S. Nyberg, **Die Religionen des Alten Iran**, Leipzig 1938, s. 60'dan naklen.); Sezen, Yumni, **Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 28.

[192] Challaye, **Dinler Tarihi**, s. 106-107; Taraporewala, **The Religion of Zarathustra**, s. 154 vd.; Cilacı, Osman, **Genel Hatlarıyla Dinler Tarihi**, Mimoza Yayınları, Konya 1994, s. 60. İkbal, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, s. 20.

Zerdüşt'ün ölümünden sonra Mitra, Anahita gibi eski ilahlar yeniden ortaya çıkmışlardı. Hatta Zerdüşt'ün Gatha'sı tahrif edilmiş ve onun bu ilahlara tapmayı emrettiğini bildiren bir şekle sokulmuştu. Bilhasa Mitra son derece seviliyordu. Bu yüzden yukarıda da ifade edildiği gibi Mitra dini İran ve Babil sınırını aşarak Yunanistan ve nihayet Roma'ya girmişti.[193]

Mitraizm sadece Anadolu, Mezopotamya ve İran ile sınırlı kalmamış ve Kafkaslara doğru da yayılma eğilimi göstermiştir. Persler, Gürcü oymaklarını boyunduruk altına aldıktan sonra Mitra kültünü Doğu Gürcistan'a sokmuşlardır. Zira bunun için uygun zemin de vardı. Çünkü Gürcü güneş Tanrı kültüyle Mitra kültü çok benzerlik gösteriyordu. Sasani Hanedanlığı yıllarında da Mazdeizm Gürcistan'a sokulmaya çalışılmış, bunda kısmen de olsa başarıya ulaşılmıştır.[194] Mitraizm'in izlerine Hindistan'da da raslanır. İran'daki Mitraizm ile Hindistan'daki Mitraizm arasında benzerlikler vardır. Hindastan'da ilah olarak Mitra ismi geçerken, İran'da Mehr, Mitraizm dininin ilahı olarak kabul edilmektedir. Gerek Hindistan'da gerekse İran'da Mehr (Mitra) büyük Tanrı olarak görülmekte, diğer bütün Tanrılar ondan daha aşağı derecede sayılmaktadır.[195]

1.2.2. Zerdüştlük

İslam'dan önce İran'da yaklaşık 11 asır boyunca varlığını sürdüren Zerdüştlük İran halkının milli dinidir. İranlı bilgin Zerdüşt'ün kurduğu bu din Mazdeizm, Mecusilik, Ateşperestlik gibi isimlerle de adlandırılmıştır. Zerdüşt'ün kendisi, dinini Mazdayasna (Mazdaperesti) olarak adlandırmıştır. Kaynaklarda Zerdüştlük ve Mecusilik dinlerini tanımlamada bazı karışıklıklar mevcuttur. Özellikle İslam kaynaklarında görüldüğü üzere İran'ın eski dinlerinin tamamına Mecusilik deyip Zerdüştlük'ü bu dinlerden biri olarak gösterenler olduğu gibi, Zerdüştlük ve Mecusilik isimlerini aynı anda ve birbirlerinin yerine kullananlar da

---

193 Hacaloğlu, Haluk, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1995, s. 15.
194 Berdzenişvili, **Gürcüstan Tarihi**, s. 81-82.
195 Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 381.

vardır. [196] Zerdüştlük konusuna girmeden önce, bu dinin ortaya çıktığı tarihi, siyasi, dini, sosyal ve kültürel ortam hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Pers İmparatorluğu İranlıların büyük imparatorluklarından biridir. Persler tarih olarak, Partlar (MÖ. 140- MS. 224) ile Romalıların çağdaşı olup onlarla sıklıkla savaşan ve sınırları doğuda Hindistan'dan Çin'e kadar uzanan Sasanilerden (224-654) önce gelirler. Persler, II. Kyros (Büyük Kyros) (ö. MÖ. 529) döneminde Medler'e karşı ayaklanmaya başladılar (MÖ. 550), bir dizi mücadeleden sonra sınırlarını genişlettiler ve yirmi eyaletten oluşan bir imparatorluk haline geldiler. Pers (Ahameniş) ailesinin hanedanı 200 yıl kadar hüküm sürdü. Persler, Ege'den Hindistan'a kadar uzanan çoğu zaman Mısır'ı da içine alan büyük ve geniş bir imparatorluktu. (Bkz. Harita2)[197]

Heredot, Perslere eski çağlarda Artaei denildiği, Pers isminin ise Zeus ile Danae'nin oğlu olan Perseus'un Adromeda isimli karısından olan aynı adlı Perseus'tan ortaya çıktığı, bu tarihten sonra Artaeilerin Persler olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Heredot'a göre Medler de Persler gibi isimlerini Yunanlılardan etkilenerek değiştirmişlerdi. Daha önceleri Arianlar olarak bilinirlerdi. Heredot, Medlerden öğrendiğine göre bu isim değişikliğinin, Atina'dan Media'ya gelen Kolkhialı Medeia'nın ziyareti üzerine olduğunu söylemektedir.[198] Medler ırkları, realist düşünüşleri, din duygularının kuvvetli olması, ahlaki esaslara bağlılıkları, âdet ve kıyafet bakımlarından kendilerini Arilerden yani Perslerden ayırt ediliyorlardı. Onlara kirli sığıntı lakabını veriyorlardı.[199]

Bölgede önce Medler (MÖ. 625-549) (Bkz. Harita3) daha sonra da Persler (MÖ. 550-330), İran'ın kendi sınırlarının ötesine taşmasına yol açmış, Med ve Pers İmparatorlukları İran merkezli büyük devletler olarak hem İran'a hem de İran çevresindeki ülkelere egemen olmuşlardır. Ahameniş hanedanının kurmuş olduğu

---

[196] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 212-222; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 145, 214, 223, 224, 228, 270; Purdavud, **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**, s. 393; Bedî'î, Rebi', **Coğrafya-i Mufassal-i İran**, İkbal Yayınları, İkinci Baskı, 1991, I, 196; Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 262, 264.

[197] Kuhrt, Amélie, **The Ancient Near East c. 3000-330 BC.**, Routledge Publications, London 1995, II, 647; Naskalı, Esko, "İran" -Tarih-, **DİA**, İstanbul 2000, XXII, 394.

[198] **Heredot Tarihi**, s. 293.

[199] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 90.

Pers İmparatorluğu, İran'ın kendi çevresini egemenlik altına aldıktan sonra tüm Anadolu'yu işgal etmiş ve Ege denizine kadar uzanan topraklarda uzun süre hükümranlığını sürdürmüştür. Hindistan'a kadar egemenlik alanı kuran Pers İmparatorluğu, III. Darius'un MÖ. 331'de Ninevâ yakınlarındaki Gaugamela'da yapılan savaşta Makedon Kralı Büyük İskender'e yenilmesi ve daha sonra Media'da öldürülmesiyle yıkıldı. Büyük İskender kendi arkasından Helenistik kültürü İran topraklarına da taşımıştır. Milat sonrası yıllarda Romalıların Anadolu ile beraber, Ortadoğu topraklarını da egemenlikleri altına almasıyla da hem Helenistik kültür hem de Perslerden gelen etkilere bu bölgelerde son verilmiştir.[200]

Perslerin Asya'daki güçlü konumlarına nasıl ulaştığını Pers kaynaklarına dayanarak anlatan Heredot, Asurluların 525 yıl kadar yukarı Asya bölgesinde hüküm sürdüklerini, daha sonra Medler'in Asurlular'a isyan ederek özgürlüklerine kavuştuklarını söylemektedir. Medler, küçük gruplar halinde yaşıyorlardı ve tam olarak örgütlenememişlerdi. Bir toplantı yaptılar ve birliği sağlamak için krallık kurmaya karar verdiler. Adalet ve tarafsızlık konusunda çevresinde öne çıkmış olan Deiokes'i kral seçtiler. O da otoritesini güçlendirmek için saraylar, kaleler yaptırdı; özel protokol kuralları ve yönetim anlayışı ile halktan uzaklaştı. En yakın arkadaşları bile onu göremiyordu. Huzuruna çıkıldığında ise uygulanması gereken ağır protokol kuralları vardı. Bu sayede kendi yaşantısını gören insanların onu kıskanarak krallıktan indirmek için komplo kurmalarını engellemek istiyordu. Onu görmeyecekler ve bu sayede diğer insanlardan çok farklı olduğu efsanesi yayılacaktı.[201] Anlaşıldığı kadarıyla eski Med kralları halktan kopuk, inzivai bir şekilde yaşayarak kendilerini onlardan daha üstün bir konuma koymakta, halkta kendisine ulaşılamayan kişi duygusunu uyandırarak yücelik vasıflarına erişmeye çalışmaktaydılar.

Persler çok eski devirlerde Batı Anadolu'ya kadar ilerlemişler, gerek savaşlar gerekse başka sebeplerle Yunan kültür ve medeniyetiyle temas halinde olmuşlardır. Meselâ Lidya Kralı Krezüs ile Pers Kralı Kyros arasındaki mücadeleyi Heredot

---

[200] Çeçen, "Bir İran Değerlendirmesi", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi**, s. 343-344.
[201] **Heredot Tarihi**, s. 43-45.

sayfalarca anlatmaktadır. Bu temasın dini ve kültürel etkileşimleri de beraberinde getirmesi pek tabiidir.[202]

Perslerin Zerdüşti olup olmadıkları konusunda farklı görüşler mevcuttur.[203] Darius'un yazıtlarında en büyük Tanrının Ahuramazda olduğu kayıtlıdır.[204] Bu yazıtlarda iyilikle kötülükten oluşan ikilik, aydınlıkla karanlık arasındaki çatışma yine Zerdüştlük'ün esaslarında belirtildiği gibi anlatılır. Ancak yazıtlarda Zerdüşt, Ehrimen ve Ameşaspentaların isimlerinin hiç geçmemesi, başka dinlere ve Tanrılarına karşı hoşgörülü bir yaklaşım sergilemeleri, ölülerin gömülmesi âdeti Perslerin Zerdüşti olmadıkları görüşünü desteklemektedir.[205] Persler aynı zamanda eski İran Tanrıları Mitra ve Anahita'ya[206] da tapmışlar, kanlı kurbanlar sunmak gibi aslında Zerdüşt'ün yasakladığı bir takım adetleri de sürdürmüşlerdir.[207] Bu inanç ve uygulamaların Zerdüşt öncesi dinlerden kalıntılar olarak yeni dinin var olduğu coğrafyada hala terk edilmemiş olması ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.

II. Kyros, hükümdarlığı döneminde o zamana kadar Doğuda bilinmeyen bazı yeni prensipleri, yeni fikirleri yönetimde uygulamıştır. Başka dinlere karşı gösterdiği müsamaha ve geniş hoşgörü ise, kendisinden önceki yakın doğu hükümdarlarından hiçbirinde görülmemiştir. Asur ve Babil Kralları, yendikleri devletlerin Tanrılarını ganimet olarak alır, başkentlerine götürerek kendi Tanrılarının hizmetlerine vakfederlerdi. Hâlbuki Kyros, mağlup ettiği kavimlerin Tanrılarını esir diye almak şöyle dursun, bunlardan Asur ve Babil kralları tarafından alınarak başkentlerine götürülenleri de iade etmiştir. Bunların en başında Kudüs'ten ve Filistinden sürerek esirlikle Mezopotamya'ya getirilmiş olan Yahudiler bulunuyordu. Kyros bu konudaki bir fermanında: "*Bütün kavimleri hâkimiyetim altında topladım. Onlara Tanrılarıyla beraber memleketlerine dönmek müsaadesini verdim. Benim Tanrılarım da bana uzun ömürler versinler…*" demektedir. Bu meyanda Kudüs mabedinden

---

[202] **Heredot Tarihi**, s. 17 vd.
[203] Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 249.
[204] Kuhrt, **The Ancient Near East**, II, 676; **The Cambridge Ancient History**, IV, 102.
[205] Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, I, 388-389; Ghirshman, Roman (1895-1979), **Tarih-i İran ez Ağaz ta İslam**, çev. Muhammed Muin, Dünya-yı Kitab Yayınevi, Tahran 1381, s. 204-205; Naskalı, "İran" -Tarih-, **DİA**, XXII, 394.
[206] Yunan'da Anaitis, Asya'da Anahita olarak anılan meşhur melek-Tanrıça. Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 141; Ghirshman, **Tarih-i İran ez Ağaz ta İslam**, s. 205.
[207] Tümer, Günay-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1993, s. 111.

Babil'e getirilmiş olan mukaddes vazoları da Yahudilere vermiştir. Asur ve Babil Krallarının istilalarına karşı derin bir husumet besleyen kavimlerin Kyros'u bir hami gibi telakki etmeleri onun bu yoldaki hareketinin bir karşılığıydı. Asur ve Babil krallarına karşı lanetler, beddualar yağdıran Yahudi peygamberlerinin Kyros'u öve öve göklere çıkarmaları onun başka dinlere karşı gösterdiği hürmet ve müsamahanın bir şükranesiydi. Kyros yönetimi sırasında Zerdüştlük'ün adalet prensibinden ayrılmayarak dinin emirlerine uygun hareket etme gayretini daima korumuştur. Bütün varlığıyla, Asur kralları tarafından reva görülmüş olan zulümleri haksızlıkları kaldırmaya çalışmıştır.[208]

Perslerin dini inanışlarını nakleden Heredot, heykel dikme, tapınak ve sunak inşa etme gibi adetleri bulunmadığını, böyle şeyler yapanlara aptal gözüyle baktıklarını söylemektedir. Çünkü Persler, Yunanlılar gibi Tanrıları insan özellikleri olan varlıklar olarak kabul etmiyorlardı. Zeus için yüksek tepelerde kurbanlar kesen Yunanlılar, kendilerinin öz Tanrıları saydıkları güneşe, aya, rüzgâra, dünyaya, ateşe ve suya da tapıyorlardı. Daha sonra da Asurlulardan ve Araplardan Uranian Afrodit mezhebini aldılar. Asurlular Afrodit'e *Militta*, Araplar *Alilat*, Persler de *Mitra* ismini vermişlerdir.[209]

Perslerde imparatorluk sisteminin merkezinde kral vardı. Pers kralları dinlerine çok bağlıydılar. Özellikle Darius ve Xerkes dindarlıklarıyla bilinmektedir. Büyük Tanrı Ahuramazda onları farklı ülkeler ve dünya insanları üzerine hâkim kıldı. Hiçbir krala ilahi bir desteği olmaksızın Pers krallarına diğer insanlar üzerinde bir üstünlük verdi. Ahuramazda, krallara insanları yönetmesi görevini vererek bütün insanlığın mutluluğunu garanti altına almıştı. Böylece bütün halk kralına derin bir saygı, itaat ve takdir borçluydu. Kralın konumu Tanrının yeryüzündeki mükemmel planının gerçekleşmesini güçlendiriyordu ve kralla Tanrı birbirini tamamlıyordu. Nakş-ı Rüstem'deki I. Darius'un mezarında bulunan kitabe bu durumu açıkça ifade etmektedir:

> *Büyük Tanrı, suları, dünyayı, insanı, gökyüzünü, insanoğlu için mutluluğu yaratan; Darius'u çoğu şahlar üzerine tek şah yapan*

[208] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 144, 148.
[209] **Heredot Tarihi**, s. 53.

Ahuramazda'dır. Ben büyük Şah Darius'um. Şahlar şahı. Her dilden dünya memleketlerinin şahı…[210]

Perslerin dini gelenekleri hakkında da bilgiler veren Heredot, cenaze törenlerinin diğerlerine göre daha gizli bir şekilde yapıldığını ve bu konudan açık olarak söz edilmek istenmediğini belirtmektedir. Onun verdiği bilgilere göre bir erkek Perslinin cesedi bir kuş ya da köpek tarafından parçalanmadıkça gömülmezdi.[211] Bu tarz ölü gömmenin Zerdüştilerin eskiden uyguladığı *Dahme* (Bkz. Resim1-2) adı verilen yerlere ölülerini bırakarak, yırtıcı hayvanların onları parçalaması şeklindeki uygulama ile benzerliği dikkat çekicidir.[212] Ancak iki uygulama arasındaki farklılık, Perslerin cesetleri gömmesi, Zerdüştilerin ise cesedi necis kabul ederek toprağa vermekten kaçınmasıdır. İran'da Zerdüştlük'ün merkezi kabul edilen Yezd şehrinde, gerek şehrin hemen yakınında gerekse şehir dışında Zerdüşt mezarlıkları Dahmeler yer almaktadır. Bazı Zerdüştlerle yaptığımız görüşmede, yüksek tepeler üzerindeki Dahmelerin 1960'lı yıllara kadar kullanıldığı kendileri tarafından ifade edilmiştir. Günümüzde ise cesetlerin buralara bırakılarak yırtıcı kuşlar tarafından parçalanması şeklindeki uygulama terk edilmiş ve ölülerin Dahmelerin yakınındaki Zerdüşt mezarlıklarında toprağa verilmesi şeklini almıştır.

Asıl konumuz olan Zerdüşlük'e gelecek olursak, dinleri, Hint dinleri, Batı dinleri, Shiro-Japon dinleri olmak üzere üç bölüme ayıran bazı araştırmacılar Zerdüştlük'ü Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam ile birlikte Batı dinleri grubunda değerlendirmektedir.[213] Avesta'daki inançlara bakıldığında Zerdüştlük'ün eski Aryai dini ile eski İran putperestliğinin kalıntıları üzerine ıslah edilmiş yeni bir din olarak kurulduğu düşüncesi akla gelmektedir. Zira Zerdüşti rahiplerin Avestayı yazarken eski İran Tanrılarından birçoğuna yeni dinin metinleri içerisinde yer verdikleri anlaşılmaktadır.[214] Zerdüştlük'te toprak, su, ateş gibi nesneler ile inek, horoz, köpek ve su samuru gibi hayvanların kutsal sayılması bu dinin İran coğrafyasındaki

[210] Kuhrt, **The Ancient Near East**, II, 676; **The Cambridge Ancient History**, IV, 102; Ghirshman, **Tarih-i İran ez Ağaz ta İslam**, s. 201.

[211] **Heredot Tarihi**, s. 55.

[212] Mehta, Tina, "Zoroastrianism Today", **World Zoroastrian**, The 1th World Conference on Zoroastrian Religion Culture and History, London 1984, s. 106.

[213] Mohapatra, Amulya Ranjan, **Philosophy of Religion**, Sterling Publishers, Second Edition, New Delhi 1990, s. 120; Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 303..

[214] Challaye, **Dinler Tarihi**, s. 100. (Nathan Söderblom'dan naklen.)

animizm[215] (ruhçuluk), *natürizm* (tabiatçılık) ve *totemizm* gibi dini akımlardan etkilendiğine işaret etmektedir[216] Zira Zerdüştlük'te ineğe yem verilmesi ve toprağın ekilmesi dini buyruklardandır. Köpek sürüyü beklediğinden kutsaldır, ona kötü muamele etmek dini hukuka göre ağır cezayı gerektirir.[217]

Zerdüştlük'ü üç dönemde incelemek mümkündür. Birincisi Zerdüşt'ün kendi dönemidir. İkinci dönem Zerdüşt'ten sonra İskender'in MÖ. IV. yüzyılın sonlarında eski Pers İmparatorluğuna son vermesi ile biten dönemdir. Üçüncüsü ise İslam'dan önce İranlıların kurduğu son devlet olan Sasaniler dönemidir. Bundan sonra Müslümanların bölgedeki fetihleriyle birlikte Zerdüştiler için göç dönemi başlar. İslam sonrasını Zerdüştlük'ün dördüncü dönemi olarak ele alanlar da vardır.[218] Zerdüşt'ten sonra İslami döneme kadar geçen süreçte Zerdüşt dini giderek ciddi ölçüde kan kaybetse de X. yüzyıla kadar İran'ın hemen bütün köylerinde ateşkede mevcuttu.[219]

Zerdüştiler, Zerdüşt'ün doğumunun, diğer bütün kurtarıcılarda düşünüldüğü gibi, doğa olayları, yıldızlar, beklenmedik mucizeler ve işaretlerle gerçekleştiğini düşünmektedirler. Küçüklüğünden itibaren tefekküre daldığı ve inzivaya çekildiği, bundan sonra da kendisine vahiy gelerek peygamberliğini ilan ettiği ve Zerdüştilerin Zerdüşt'ün Resullerin sonuncusu olduğuna inandıkları kaynaklarda zikredilmektetir. Onun, dine karışan sapıklıkları izale etmek ve hak yolunu göstermek üzere Allah tarafından gönderilmiş peygamber olduğunu söyleyerek tebliğine başladığı da söylenmektedir.[220]

Zerdüşt'ün yaşamı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Hatta Kern ve Dermeteles gibi bazı tarihçiler aslında Zerdüşt diye birinin var olmadığını bile söylerler. Bir

---

[215] "Animisme" kelimesi Fransızca ruhçuluk anlamında kullanılmaktadır. Latince "anima" veya "animus" kökünden gelen kelime Yunanca'da "anemos" şeklindedir. Kelime Latince'de yel, hava, nefes veya ruh manasına gelir. Fakat anima ve animus kelimeleri arasında ince bir ayrım vardır. Anima fiziki anlamda, animus ise ruhi anlamda bir hayat ilkesidir. Netice olarak, animizm, canlı varlıklarda gövdeden ayrı bir ruh bulunduğuna dair bir inançtır. Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi Giriş**, s. 53; ayrıca bkz. Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 125.

[216] Taplamacıoğlu, Mehmet, Karşılaştırmalı **Dinler Tarihi**, Ankara 1966, s.119, 120; Challaye, **Dinler Tarihi**, s. 98.

[217] Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi Giriş**, s. 46, 71.

[218] **The Cambridge Ancient History**, IV, 99; **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**, ed. Brian Carr-Indira Mahalingam, Routledge Publicians, London 1997, s. 3.

[219] Dozy, **İslam Tarihi**, s. 164.

[220] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 228, 270-271; Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s. 100.

rivayete göre ise Zerdüşt, Hz. İsa gibi bakire bir anneden doğmuştu. Ahuramazda bu bakire kızla buluşturulmuş ve Zerdüşt dünyaya gelmiştir. Bu düşüncenin Hz. İsa'nın doğumundan ve Hristiyan ilahiyatından etkilenilerek sonradan Zerdüştlük'e sokulmuş olması kuvvetle muhtemeldir.[221]

Zerdüşt'ün Zend dilindeki adı, Zarad-Uştra'dır. Farsça'da Zerdsüt (sarı deve), Zeretoştro (Altın yıldız, parlak yıldız) şeklinde de kullanılır. İbraniler, Zaradot demişlerdir. Bu farklara karşın bu adın aslı Sanskritçe'deki Zuryastra'dır, bu "güneş tapımı olan" demektir. Batı'da ise dini ve siyasal yasa koyucu olarak "Zoroastre" denir.[222]

Klasik yazarların çoğu Zerdüşt'ün çok eski zamanlarda geldiğini düşünüyorlardı. Mesela Platon'un ölümünden önce veya Xerkes'in Atina'ya karşı savaşı sıralarında geldiği söylenmiştir. Truva savaşından ve Musa'dan önce geldiği de iddia edilmiştir. Sadece bazıları onun modern bir zaman sırasında geldiğini düşünmüşlerdir.[223] Zerdüşt'ün yaşadığı dönem modern bilim tarafından hala tartışılmakla birlikte muhtemelen MÖ. 1400-500 yılları arasında olduğu genel kanısı üzerinde durulmakatdır. İranlı araştırmacılardan İbrahim Purdavud ise MÖ. 660 yılını doğrum tarihi olarak verir. Genellikle İran'ın kuzeyinde veya batısında yaşadığı kabul edilmektedir. Araştırmacılardan bazıları Zerdüşt'ün doğum yerini İran'ın batısındaki Şiz şehri olarak zikretmektedirler.[224] Medya'da Maçi kabilesine mensup olduğu da söylenen Zerdüşt'ün MÖ. 583 yılında öldüğü rivayet edilir.[225]

Zerdüşt on yaşına gelince babası tarafından düzenlenen bir törende kendisine bir kuşak veya kemer (kusti) takıldığı, bir de beyaz gömleğin giydirildiği belirtilir.

---

[221] Mohapatra, **Philosophy of Religion**, s. 174; Yurtaydın, Hüseyin Gazi-Mehmet Dağ, **Dinler Tarihi**, Ankara 1978, s. 95; Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 107; Cilacı, **Dinler Tarihi**, s. 56.

[222] Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 124; Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 15. Tek Tanrılı bir din vazettiği için Zerdüşt'ü peygamber olarak kabul edenler olduğu gibi, bir filozof veya şaman olarak da görenler vardır. Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 107. Diğer taraftan Zerdüşt'ün peygamber olup olmadığı Batı'da yıllardır tartışma konusu olmuştur. Ama son yıllarda yapılan çalışmalardan ortaya çıkan sonuca göre o büyük ihtimalle bir peygamberdir. İkbal, Muhammed, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, s. 15.

[223] Maspero, Gaston (1846-1916), **Histoire Ancienne des Peuples de L'orient Classique**, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz 1968, III, 572-573.

[224] İbrahim, Ali Rıza, **Mehdeviyyet der İslam ve Din-i Zertuşt**, İntişarat-ı Baz, Tehran 1381/2003, s. 14. (İbrahim Purdavud, **Tashih ve Tefsir-i Gâtha**, İntişarat-ı Feruher, Tehran 1374/1996, s. 23, 28'den naklen.); **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**, s. 3.

[225] Yuzbeki, Tevfik Sultan, **Tarihu Ehl-i'z-Zimme fi'l-Irak**, Daru'l-Ulum 1983, s. 221; Kim, **World Religion -Living Religions of The Middle East-**, İkinci Baskı, New York 1982, I, 110.

Günümüzde Hindistan'da yedi, İran'da ise on yaşına gelen oğlan çocukları için bu geleneğin devam ettirildiği nakledilmektedir. Beyaz gömlek, suçsuzluğun, masumiyetin ve dindarlığın sembolü olarak kabul edilir. Gömlek basit bir yapıdadır ve sadece ön-arka olmak üzere iki parçadan oluşması gerekir.[226]

Davetine başlamasından bir süre sonra Zerdüşt'e ilk iman eden kuzeni oldu. Zerdüşt, İranlı Kral Viştasp b. Lohrasp'a, iktidarının Farslılardan Yunanlılara geçeceğini sonra tekrar Farslılara döneceğini, akabinde Farslılardan Araplara geçip nihayetinde mülkün yine Farslıların olacağını haber verdi. Damadı Camasp'ın da ona bu hususta destek verdiği ve Zerdüşt'ün doğumundan binbeşyüz yıl geçtikten sonra Farslıların egemenliği ele alacaklarını söylediği de rivayet edilmektedir. İranlı Kral Viştasp, Zerdüşt'ten etkilenerek bu yeni dine girdi. Artık öğretilerini yayması sırasında Zerdüşt'ü daima koruyacak bir kral vardı. Bundan sonra onun dininin başarıyla yayılmaya başladığı söylenebilir. Zerdüştlük zamanla o kadar yayıldı ki bölgedeki diğer inanışların da ötesine geçtiğini söylemek mümkündür. Yahudilik'in İsraillilerin milli dini olması gibi Zerdüştlük de[227]

Zerdüştlük geldiğinde eski İran'da bir bakıma Hindistan'daki kastlara benzeyen sosyal sınıflar vardı. Zerdüştlük'ün hedeflerinden biri de bu sosyal sınıfları ortadan kaldırmaktı. Bu sosyal sınıfların başında onları yöneten Mubedler (Din Adamları) ve Desturlar (Bakanlar) bulunmaktaydı. Yönetim şekli monarşikti. Ahuramazda'nın yeryüzündeki temsilcisi olan kralın görevi yoksulları teselli etmek ve korumaktı. Eğer kral bu görevini yerine getirmezse veya görevine sadık kalmazsa, Başrahibin onu görevinden alma yetkisi vardı.[228] Zira Mubed-i Mubedan hükümdarların dini mercisi idi, onun emriyle hareket eder, ona muhalefet etmez ve sultanlar gibi ona tazimde bulunurlardı.[229]

---

[226] Xemgin, Etem, **Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi**, Berfin Yayınları, İstanbul 1995, s. 208-209.

[227] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 215; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 222-223, 224; Caetani, Leone (1354/1935), **İslam Tarihi**, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Tanin Matbaası, İstanbul 1924, X, 243; Kim, **World Religions,** I, 111; Purdavud, **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**, s. 259, 269, Yasna, 51/16, 52/2.

[228] Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 63.

[229] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 209-210.

Part hanedanının, Zerdüşt inancını tekrar canlandıran Sasanilerin (224-654) (Bkz. Harita5) kurucusu Erdeşir (226-240) tarafından yıkılmasıyla Zerdüştlük artık İran'da devletin resmi dini oldu ve milli bir din hüviyeti kazandı. Yeni din aynı zamanda hiyerarşik biçimde örgütlenerek bir devlet kurumu niteliği kazanmış ve toplumun, iktidarın ve hükümetin bir parçası haline gelmişti. Sasaniler bu uygulamalarıyla, muhtmelen dini toplumda kurumlaştırmaya çalışmış ve bunu halk üzerinde egemenlik kurmada kullanmak istemişlerdi. Bu yüzden Sasani devletinin, zorlamayla dine bağlılığı sağlaması ve hiyerarşik din adamlığı sınıfının oluşturulması, dini sapkınlıkların bastırılmasında güç kullanılması gibi uygulamalarıyla bir din devleti olduğunu söylemek mümkündür.[230]

Zerdüştilerin Persler zamanında önemli bir nüfuzları yoktu. O dönemde bir azınlık diniydi. Partlar (Eşkaniler) mubedleri ciddiye almıyorlardı. Bu sebeple o dönemde Zerdüşt dini halk arasında muhalefet görmeden yerleşme imkânı buldu. Sasaniler zamanında güçleri genişlemiş dini gelenekler yeniden ihya edilmiştir. Çok sayıda mabet yükseliyor, kutsal ateşler parlıyor, çok sayıda mülk mabetlere bağışlanıyordu. Hatta İran'ın zirai arazilerinin beşte biri vakfedilmişti.[231]

Sasaniler döneminde Zerdüştlük'ün gücünün zirvesine çıkması ve devlete ortak olmasının dinin ruhundan ve manasından çok şeyler kaybettirdiğine dikkat çeken Şeriati, Mubedlerin ruhani otoritesini sağlamlaştırmak, Sasanilerin de siyasi güçlerini ortaya koyabilmek amacıyla Zerdüştlük'ü içi boş, çürümüş, taşlaşmış ve sapmış bir din haline getirdiklerini iddia etmektedir. Bu nedenledir ki daha sonra ortaya çıkan Mani ve Mazdek'in dini hareketleri halkın sıcak ilgisini çekmişti. Şeriati'ye göre İslam gelmeseydi İran halkı Mani ve Mazdek dinlerine sığınacaktı, diğer taraftan Mani ve mazdek dinlerinin İran'ın Hristiyanlaşmasını da önlediği düşünülmektedir.[232]

İslamiyet'in İran coğrafyasına gelmesiyle birlikte bu bölgede Zerdüştilerin sayısı giderek azalmasına rağmen İran'da özellikle Yezd ve Kirman şehirlerinde

[230] Naskalı, "İran" -Tarih-, **DİA**, XXII, 395.
[231] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 380; **Ali Şiası Safevi Şiası**, Yöneliş Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1990, s. 39-40.
[232] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 380-381; **Ali Şiası Safevi Şiası**, s. 40.

varlıklarını sürdürmüşlerdir.[233] Günümüzde Yezd şehrindeki ateşkede (Bkz. Resim7) Zerdüştiler için en kutsal mekânlardan biridir. 1990'lı yılların başındaki rakamlara göre İran'da yaşayan Zerdüştilerin sayısı yaklaşık 15.000-21.000 arasında ifade edilmektedir. Zerdüştiler İran'ın dışında Parsiler ismiyle, çoğunlukla XIX. yüzyılda göç ederek geldikleri Hindistan'ın Bombay şehrinde ve onun kuzeyindeki kasaba ve köylerde ve diğer bazı şehirlerde yaşamaktadırlar. 1980'lerde yapılan araştırmalara göre Bombay'da 70.000, diğer şehirlerde 20.000 olmak üzere Hindistan'da yaşayan Zerdüştilerin sayısı 90.000 civarında tespit edilmişken, günümüzde ise Hindistan'daki Zerdüştilerin sayısının yaklaşık 115.000 civarında olduğu rivayet edilmektedir.[234] Sayıları az olsa da, Karaçi, Londra, Toronto, New York, Washington, Sydney, Hong Kong, Singapur gibi dünyanın değişik yerlerindeki kentlerde de Zerdüşt toplulukları bulunmaktadır.[235]

1.2.2.1. Zerdüştlük'ün Öğretisi

İlk dönemlerdeki Zerdüştlük'ün temel inançları incelendiğinde dört unsur ortaya çıkmaktadır:

1- Ahuralara veya evrenin iyi ruhlarına inanmak, insanları doğruya yöneltmek, dünyada iyiyi üstün kılmak,

2- Devalar'dan[236] nefret etmek ve reddetmek,

3- Tanrının işinin doğru öğreticisi olan Zerdüşt'e iman etmek,

---

[233] Boyce, **A Persian Stronghold of Zoroastrianism**, s. 1 vd.

[234] De Vaux, **Les Penseurs de L'Islam**, III, 32; Kim, Young Oon, **World**, I, 108; Cole, Juan R. I., "Iranian Culture and South Asia", **Iran and the Surrounding World**, ed. R. Nikki Keddie-Rudi Mathee, University of Washington Press, Seattle 2002, s. 23; Bedî'î, **Coğrafya-i Mufassal-i İran**, I, 198; Blaga, **İran Halkları**, s. 40, 61; Hitti, Philip K., **A Short History of the Near East**, Princeton University, Princeton 1965, s. 39; Monier, Monier-D.C.L. Williams, **Modern India and The Indians**, Poonam Publications, Delhi 1987, s. 80.

[235] Hinnells, John R., **Zoroastrianism and The Parsis**, London 1981, s. 8.

[236] Zerdüştlük öncesinde tabiat unsurlarıyla ilişkilendirilen kötü Tanrılara verilen isim. Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 180; Barthold, W., **Coğrafya-yı Tarihi-yi İran**, çev. H. Serdadver, Tehran 1308/1930, s. 53-54; ayrıca bkz. A. V. Williams, "Dew", **Encyclopaedia Iranica**, California 1996, VII, 333-334.

4- Tanrı Ahuramazda'nın yüce gücüne inanmak, Ahuramazda'ya ibadet etmek.[237]

Zerdüşt düşüncesine göre insan iki unsurdan yaratılmıştır. Birincisi topraktır. Bu unsurun göğe gitmesi mümkün değildir. Diğeri ise yüce ruhtur. Bu ruh insanın ölümünden sonra da devamlı ve ebedidir. Zerdüştlük'te ruh, insan öldükten sonra cesedinin çevresinde üç gün kadar kalmaktadır. Zira insan, iyiliksever ise ruh nurani bir kız şeklini alır. Kötülük sever ise bu ruh çirkin ve korkunç bir hal alır. İyi olan ruh, yaratıcılarından Ahuramazda'nın yanına dönmüş, kötü ruh ise Ehrimen'e yaklaşmıştır.[238] Yine Zerdüşt'e göre her insan ve her mevcudun, Ahuramazda'ya bağlı olduğu üzere bir ferveheri vardır. Ferveher insanın deruni ve batıni cevheridir. Dünyaya gelmeden vardır ve ölümden sonra da geldiği yere dönecektir. Böylece ruhun ebediyeti vurgulanmaktadır.[239]

Zerdüştlük'ün en önemli unsurlarından biri Tek Tanrı inancını benimsemesidir. Ayrıca insanın seçme özgürlüğü ve sorumluluğu ön plana çıkarılmaktadır. İnsan ahlaklı olmaya yöneltilmetktedir. Evrensel bir din görüşüne dayanan Zerdüştlük, iyi-kötü arasındaki karşıtlığı çok açık şekilde belirtmekte, insana bütün hareketlerinden sorumlu olduğunu açıkça telkin etmektedir. Dervişliği, miskinliği ve dünya işlerinden el etek çekmeyi değil, insana çalışmayı öğütlemekte, insanlığın hayrı için Tanrı ile işbirliğine davet etmekte, iyiliğin en sonunda kötülüğü yeneceğine inanmakta ve insanlığa bir ahlak ideali aşılamaya çalışmaktadır.[240]

Zerdüşt öğretisine göre âlemin iki aslı vardır. Birinci asıl hayırdan ibaret olup tek bir ilahı vardır, o da Ahuramazda'dır. İkinci asıl şerden ibaret olup, şer kuvvetinin mümessili Ehrimen (el-Hayr Yezdan)'dir. Bu iki kuvvet daima çekişme, mücadele halindedir. Hayrın aslı nur olup, o her hayırlı, güzel ve faydalı şeyleri yaratmıştır. Nizam, hak ve ve nuru, bekçi köpeği, horoz ve başka faydalı hayvanları da o yaratmıştır ki mümin olan adamın bunlara önem vermesi vaciptir. Şerrin aslı

---

[237] **The Cambridge Ancient History**, IV, 101; Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 110.

[238] Musazade, **Şia Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh**, s. 17. (John N. Noss, **Tarih-i Came- Edyan**, Farsça'ya çev., Ali Asgar Hikmet, Tahran 1348/1969, s. 318-320 ve Ali Akbar Turabi, **Tarih-i Edyan**, Tahran 1347/1968, s. 257'den naklen.)

[239] Musazade, **Şia Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh**, s.17. (H. Kasımzade-i İranşehr, **Usul-i Esasi-i Revanşinasi**, Tahran 1337, s. 235'den naklen)

[240] Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 85.

karanlıktır. Şer âlemdeki bütün kötü şeylerin sebebidir. Yırtıcı hayvanlar, yılanlar, haşere ve diğer zehirli şeyleri o ortaya çıkarmıştır. Mümin olan adama bunları yok etmek vaciptir. Bu iki ruh arasında savaş bazen birinin bazen de diğerinin galebesiyle devam eder. Fakat nihayette üstünlük hayır ruhunundur.[241]

Zerdüşt dini öğretileri hakkında farklı görüşleri açıklayan Muhammed İkbal şunları söylemektedir:

> *Zerdüşt Ari atalarından iki temel ilkeyi miras olarak benimsedi: 1. Tabiatta düzen vardır. 2. Tabiatta çatışma vardır. Zerdüşt'ün sisteminin temelini yaratılışın uçsuz bucaksızlığı içinde düzen ve çatışma oluşu gözlemi meydana getirmektedir. Kendisinin karşı karşıya olduğu mesele kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın sonsuz iyiliğini uzlaştırma meselesiydi. Kendisinden önce gelenlerin taptıkları pek çok sayıdaki iyi ruhları, Zerdüşt bire indirgeyerek buna Ahuramazda adını verdi. Öte yandan, bütün kötülük güçlerini de bire indirgeyerek buna da Ehrimen adını verdi. Böylece, Haung'un da gösterdiği gibi, Zerdüşt bir birleştirme süreciyle iki temel ilkeye vardı ve bunları İlk Varlığın iki ayrı faaliyeti olarak değil, iki yanı (cephesi) olarak gördü. Dr. Haung bu yüzden eski İran Peygamberinin teolojik bakımdan tek Tanrıcı, felsefi bakımdan ise düalist olduğunu ileri sürmektedir. Fakat "ikiz" ruhlar olduğunu (gerçeklik ve gerçek dışılık yaratıcıları) ileri sürmek ve bu iki ruhun Tanrı'da birleştiği düşüncesini benimsemek, kötülük ilkesinin, Tanrı'nın bir parçası olduğunu söylemekten başka bir şey değildir; iyilikle kötülük arasındaki çatışma da Tanrı'nın kendisiyle savaşmasıdır.*[242]

Zerdüştlük doğal dünya ve kozmik unsurlarla doğrudan ilişki kurar. Bunu yaparken de sadece teoride kalmayıp ayinler bilgisiyle işi pratiğe de döker. Yirmisekizinci gün ayiniyle ilgili olarak Zerdüşt kutsal metninde şu ifade yer alır: "Bu ayini bir melek olan '*Yer*'in şerefine kutluyoruz." Buradan yerin kendisinin Zerdüştlük'te büyük önem arz eden melekler hiyerarşisinin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır.[243]

Zerdüştlük'ün din felsefesinin temeli, insanın ahlaki ve ruhsal doğası problemine odaklanmasıdır. *Diteist* (ditheistic) ve *monoteist* bir sistem olarak bile muhalifleri tarafından sıklıkla eleştirilmesine rağmen güçlü vurgusu, kötülük problemini çözen ve ahlaki özgürlük seçeneğini insana veren bir monoteizm

---

[241] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s. 100, 101.

[242] İkbal, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, s. 16-17. (Wilhelm Geiger, **Civilisation of The Eastern Iranians in Ancient Times**, 1886, I, 124'ten naklen)

[243] Corbin, **Spritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**, s. 3, 5.

geliştirmeye yöneliktir. Kozmogoni ve eskatoloji, dünyanın bir tek Tanrı, Ahuramazda (Pehlevice'de Ohrmazd) tarafından yaratılmasından, Tanrılık ve Angra Mainyu (Pehlevice'de Ehrimen) ile örneklenen kötülük arasındaki savaş sayesinde insanın yeryüzünde içsel bir mutlulukla ödüllendirildiği bir devlete kadar dünya tarihinin izini sürer.[244]

Zerdüştlük'teki önemli esaslardan biri de melek-ized inancıdır. Zerdüştlük yayılmaya başladığında bu yeni dine muhalefet eden İranlı ruhaniler, mücadelelerinde başarısız olunca uzlaşma yolunu seçtiler. Birkaç asır sonra söz konusu ruhaniler Zerdüştlük'e geçmekle kalmayıp eski inançları ile Zerdüştlük'ü bağdaştıracak bir yola başvurdular ve eski İran Tanrılarını Ahuramazda'nın yardımcıları (melekleri) sıfatıyla bu dine dâhil ettiler. Buna göre Anahita, Aryaman vd. bağımsız birer Tanrı değil de Ahuramazda'nın yardımcıları olarak kabul edilmişlerdir. Bu yardımcıların (melek-ized) yaratıcısı da Ahuramazda olarak kabul edildi. Meleklerin kutsal gücünü öne çıkaran bu inanış Zerdüştlük'te önemli bir konum arz etmektedir.[245]

Bazı müelliflere göre, Zerdüşti din adamları Zerdüşt'ün anlattığı hakikati muhafaza edecekleri yerde kendi mevkilerini korumaya çalışmışlar, kurtuluşa ermenin ayinlere bağlılık sayesinde mümkün olacağını vazetmeye başlamışlardı. Ayinleri idare etmek onların elinde idi ve bu yüzden kurtuluş ve bağışlama da onlara aitti. Böylece dini oldukça şekilleştirmişler, bu sayede elde ettikleri kazançlarla İran'da bir kast sınıfı haline gelmişlerdi.[246] Bu nedenle, Zerdüşt'ün asıl ve gerçek öğretileri zamanın geçmesiyle bozulmaya ve değişime uğramış ve onun büyük bir kısmı tamamen yok olmuştur. Zira İran'ın siyasi dini olan bu öğreti, aşamalı olarak hâkim güçlerin çıkarları doğrultusunda bir çizgide gelişmiş ve din sınıfının eliyle, tevhid anlayışı şirke doğru sürüklenmiştir. Zerdüştlük'ün ilkeleri hurafe ve batıl şeylerle değişmiştir. Zerdüşt dininin öğretileri sonradan metin haline getirildiğinden onun anlayışının tam olarak açıklanamadığı bir gerçektir. Zerdüşt'ün sözleri arasında makul bir şekilde ortaya atılan "*şerrin kaynağı*" (Ehrimen), Ahuramazda (İyilik

---

[244] **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**, s. 3-4.
[245] Nasr, **Tabiat Düzeni ve Din**, s. 29; Tığlı, Asiye, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 25.
[246] Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 88.

Tanrısı) karşısında bağımsız bir Tanrı olarak yaratılmış ve Zerdüştilerin tevhid anlayışı dualizme ve şirke dönüşmüştür.[247] Zerdüştlük'ün şirke gittiğini savunanlar Zerdüşt'ün Tanrı anlayışındaki dualizmi farklı algılayarak onun iki Tanrı anlayışını kabul ettiğini düşünmüşlerdir. Bunun nedeni ise Sasaniler döneminde yazılmış olan metinlerin esas alınmasıdır. Aslında yine bu metinlerden yola çıkarak onun tek Tanrı'yı kabul ettiğini söylemek de mümkündür.[248]

Zerdüştlük, insanın tekrar dirilişi, kıyamet, hesap, ceza, cennet ve cehennem konusunda Asya'nın o dönemdeki dinleri arasında vahye dayalı dinlere daha yakındır. Buna rağmen birçok hurafeyi de beraberinde taşımaktadır.[249] Diğer taraftan Zerdüşt'ten günümüze kadar geçen yaklaşık yirmibeş asırlık zaman diliminde Zerdüştlük'ün ciddi şekilde bir yapı değişikliğine uğradığı iddia edilmektedir. Bu nedenle, MÖ. VI. yüzyıldaki Zerdüşt öğretisinin esasını tespit oldukça zor bir konudur. Günümüzde bu döneme ait Zerdüştlük hakkındaki belge sayısı sınırlıdır. Zerdüştlük yüzyıllar içinde değişiklik göstermiştir. Mazdeizm, Mecusilik, Parsilik adı altındaki Zerdüştlük görüntülerinin hiçbir zaman MÖ. VI. yüzyıldaki Zerdüştlükle aynı olmadığının bilinmesi Dinler Tarihi açısından önem arz etmektedir.[250]

Mazda inancı ve Zerdüşt öğretisine göre kutsal sayılan ışık, aydınlık, nur ve bunların kaynağı olarak görülen ateşe, yüzler dönük olarak ibadet edilir. Kötü olarak kabul ettikleri karanlıkta ve yere dönük olarak ibadet etmezler. Bunun gibi, sabahları doğan güneşin kızıllığı, öğleyin güneşin tam hükümranlığı ve akşamları güneşin batarken meydana gelen kızıllığı kutsal sayılır. Bu zamanlarda yüzler güneşe dönülerek Tanrıya dua edilir ve ilahiler okunur. Yine dini ayin ve törenlerde inananlar yüz yüze dönerek veya birbirlerinin yüzlerini görerek ibadet ederler. Bununla da kutsal olan insan ruhunun ve onun yansıması olan yüzün görülmesinin amaçlandığı sanılmaktadır. Bu konuda Kızkapan'da Medler dönemine ait bir kaya mezarlığında bir ateşin iki yanında, ateşe ve yüz yüze dönük iki adamın ağızları bir

---

[247] Rafsancani, Haşimi-Cevad Bahuner-Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam Öncesi Cahiliye ve Günümüzde Din Gerçeği**, çev. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım, İhtar Yayıncılık, Erzurum trz., s. 40; Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 108, 109.

[248] Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 108, 109.

[249] Rafsancani, **Cahiliye ve Günümüzde Din Gerçeği**, s. 42.

[250] Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 10. (Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın takdim yazısından.)

bezle kapalı olarak rölyefleri yapılmıştır. Bu şekilde ateşkedede ibadet eden, ağızları örtülü ve yüz yüze dönük insan rölyefleri Nakş-ı Rüstem'deki Darius'un mezarında da gösterilmiştir.[251] Günümüzde Yezidiler de aynen Zerdüştilerde olduğu gibi güneşin doğuşunda, batışında, ayın doğuşu ve batışı zamanlarında ibadet etmektedirler. Elleri ve yüzleri yıkamak suretiyle abdest benzeri bir temizlenmeden sonra ayakta, ay ya da güneşe karşı durarak dua edilir ve akabinde yapılan secde ile namaz tamamlanır.[252]

Zerdüştiler bazı şeyleri temiz/mukaddes, bazı şeyleri ise kirli sayıyor ve bunları birbirinin karşıtı olarak kabul ediyorlardı. Ateş, su, toprak gibi yaratılışın temel elementleri kutsal ve temiz olan şeylerdendi. Ölen bir kişinin cesedi ise kirli kabul ediliyordu. Ateş, su, toprak kutsal sayıldıkları için cesetleri yakmıyorlar, denize bırakmıyorlar ve toprağa gömmüyorlardı. Bu nedenle bu kirli maddeden kurtulmak için kendilerine has bir yöntem geliştirmişlerdi. Bu iş için özellikle görevli kimseler, cesetleri *Dahme* (Sessizlik Kulesi) (Bkz. Resim1) adı verilen yere götürüp bırakırdı. Buraları bir nevi Zerdüşt Mezarlığı idi. Cesetler akbabalar tarafından yendikten sonra kalan kemikleri toplanır ve bir çukura atılırdı. (Bkz. Resim2) Günümüzde Zerdüştilerin devamı olan Hindistan'daki Parsiler de cenazelerini aynı şekilde kaldırmaktadırlar.[253]

Zerdüştlük'te kirli sayılan şeyler sadece cesetlerden ibaret değildi. Bunlar o kadar çoktu ki insanın kendisini temiz tutması adeta imkânsızdı. Bu yüzden herhangi bir dini uygulamada bulunmadan önce her türlü pislikten temizlenmek gerekiyordu. Temizlenmek için en kuvvetli vasıta ineğin idrarı idi. Onun için çok iyi temizlenmek isteyenler dokuz gün müddetle her üç günde bir altışar defa inek idrarıyla yıkanıyorlardı. Azalarının her birini yıkıyor ve bu sayede kirli şeytandan kurtuluyorlardı. Bu şeytanın çıkış yeri sol ayağın başparmağıydı ve şeytan buradan bağırarak çıkıyor kuzeye doğru Turalıların ikametgâhı olan yere gidiyordu. Şayet bir erkek bir cesede yahut adetli bir kadına yahut bunlara benzer tabulu bir şeye

---

[251] Xemgin, **Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi**, s. 209.
[252] Lescot, Roger, **Yezidiler**, çev. Ayşe Meral, Avesta Yayınları, İstanbul 2001, s. 63.
[253] Taplamacıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 119-120; Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 86-87.

dokunursa bu şekilde temizlenmeye mahkûm sayılırdı. Hindistan'daki Parsiler arasında hala bu adet devam etmektedir.[254]

Zerdüştlük'te inek kutsal kabul edilen hayvanlardandır. Bu nedenle büyük Tanrılardan biri olan '*Vehumen'* aslında inek Tanrısıdır. Zerdüşt'ün kendisinin adı da '*Zoroaster'* veya '*Zerdüşter'* yani deve zenginidir. Bu da kabilevi döneme bağlılık işaretidir. Fakat Hind'in aksine İran'da inek sadece kutsaldır, kendisine tapılmaz. Yeraltı su geçidi, suyolu ve su da kutsaldır. Zerdüşt'ün '*Yeraltında gizli bir suyolu kazan herkes cennete gider*' prensibi gereğince birçok insan yeraltında suya ulaşmak için kazdıkları tünellerde hayatını kaybetmiştir. Hayvancılık döneminde inek hayvancılığın ve iktisadi hayatın kaynağını gösteren bir imge olurken, çiftçilik döneminde su, zirai ve iktisadi hayatın kaynağını gösteren bir imgedir, bu yüzden değerlidir.[255]

Zerdüştlük'te düalizm anlayışının etkisi açık olarak görülmektedir. Cilacı'ya göre, her ne kadar Zerdüşt'ün manevi yanının ağır basması eşyanın başlangıcı ile ilgili teorisine manevi bir nitelik kazandırıyorsa da bu dönemdeki İran düşüncesi bir çeşit materyalist düalizmdir. Zerdüşt, çok Tanrıcılığa karşı tek Tanrıcılığı savunmuştur. Her şeyi en iyi bilen, kâinatı idare eden, Ahuramazda'dır. Böyle olmakla beraber Zerdüştlükle hayır-şer, iyi-kötü gibi bir dualizim de görülmektedir. Hayr kaynağı farzettiklerine Yezdan, şer kaynağı farzettiklerine Ehrimen derler.[256] Ahuramazda ve Ehrimen arasındaki karşıtlıkla ortaya çıkan düalizm, Gatha'da iyilik-kötülük temelinde adalet ve yalan örneğinde görülür. Daha ilkel İndo-İranian

---

[254] Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 87.

[255] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 386, 393. İran'da Zerdüştlük'ün merkezi sayılan Yezd şehrine yaklaşık 100 km mesafede kayalık ve kıraç dağlar arasında "*Çekçek*" ismi verilen bir mağara bulunmaktadır. Mağara bir dağın yamacındadır; mağaranın tavanından ve duvarlarından sular sızmakta, buraya gelen ziyaretçiler de kutsal kabul edilen bu sudan içmektedirler. Her yıl sadece İran değil dünyanın başka ülkelerindeki Zerdüştiler de yılda bir defa olmak üzere Mayıs ayında burada toplanarak bu kutsal mekânı ziyaret etmektedirler. Zerdüştiler ayrıca bu mağaranın, Emevi ordularının takibinden kaçan son Sasani hükümdarı III. Yezdücerd'in kızlarından birinin saklandığı bir yer olduğuna inanmaktadırlar. Mağarada ayrıca bir Zerdüşt görevli tarafından hiç sönmemesi için sürekli yanar vaziyette tutulan kutsal ateş de bulunmaktadır. Ayrıca ne ilginçtir ki Şiiler de Tahran'ın güneyindeki Rey şehrinde Hz. Hüseyin'in eşi ve III. Yezdücerd'in kızı Şehribanu'nun mezarı olduğunu kabul ettikleri türbeyi ve yine yakınında Şehribanu'nun Emevilerden saklandığına inandıkları mağarayı kutsal bir ziyaretgâh haline getirmişlerdir. (Bkz. Resim 9). Boyce, **A Persian Stronghold of Zoroastrianism**, s. 249-250.

[256] Cilacı, **Dinler Tarihi**, s. 57.

dinlerinde olmayan "*adalet*" veya "*gerçeği*" yaşama geçirir. Zerdüşt, ateşin saflığı ve değerine vurgu yaparak onu dini uygulamanın merkezine oturtur.[257]

Zerdüştlük'te bazı kavramların Hint dinleriyle olan benzerliği dikkat çekicidir. İlk dönemlerde Zerdüştlük'te olduğu anlamda "*ruhsal, ilâhi*" anlamına gelen Asura, bütün Tanrısal varlıklar için bir sıfat olarak kullanılmış, fakat zamanla "*kötücül, aşağılık*" anlamlarında ifade edilmiş; Hinduizm'de genelde bu anlamıyla meşhur olmuştur. Muhtemelen Hint ve İran kültürleri zamanla birbirinden ayrılarak aralarında bir nevi rekabet ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde *ahura/asura* terimi İran'da "*yüce veya ulu*" anlamında Zerdüştiler'in Tanrısı Mazda'nın sıfatı olarak kullanılmaya devam etmiştir.[258]

Şeriati, Zerdüştlük'ü inancını çeşitli yönleriyle eleştirmiştir. Ona göre, Zerdüşt dini sadece bir şirk dinidir. Tıpkı Veda ve Mitraizm dini gibi şirk esasına dayanır. Bu dinde Ahuramazda var, Ehrimen var. Bu ikisi arasında ezelden ebede kadar bir mücadele var. Binlerce melek ve Tanrı; Ameşaspenta ve Karpan arasında dünyada savaş ve çarpışma halindedir. Ahura ve Ehrimen arasında daimi bir mücadele söz konusudur. Şeriati muhtemelen, İslam'daki şeytan imajıyla Zerdüştlük'teki Ehrimen'i karşılaştırmakta ve İslam'daki şeytanın Allah'a karşı mücadele etmediğini düşünerek Zerdüştlük'ü şeytanı (Ehrimen) Allah'a karşı mücadele eden üstün bir varlık gibi göstermesi nedeniyle şirkle suçlamaktadır.[259]

---

[257] **The Cambridge Ancient History**, IV, 101; İkbal, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, s. 26.

[258] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 388; Keith, Arthur Berriedale, **The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II)**, Dördüncü Baskı, Delhi 1989, I/231-232; Yitik, Ali İhsan, "Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan", **DEÜİF Dergisi**, İzmir 2003, XVII, 50.

[259] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 387, 392. Ancak şu hususa dikkat etmek gerekir ki aslında şeytanın mücadelesi insanla değil Allah iledir. Çünkü şeytan Allah'a karşı gelerek ona isyan bayrağı açmıştır. (Bkz. Bakara, 2/34; Nisa, 4/118-119; Araf, 7/11-12; Hicr, 15/29-33; İsra, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116; Sad, 38/73-75.) Şeytanın insanı saptırmak istemesi insana olan düşmanlığından önce, Allah'ın kendisinden daha değersiz bir varlık yaratması ve ona secde etmesini emretmesi sebebiyle Allah'a olan kinidir. Diğer taraftan şeytana insanları saptırması iznini de yine Allah vermiştir. (Bkz. Hac, 22/52-53) Allah şeytana izin vererek onu kendisiyle mücadele edecek kadar önemli bir konuma yükseltecek değildir. Burada insanın üstün özelliğinin ortaya çıkarılması amacıyla şeytanın hilelerine kanmayacağından yola çıkarak Allah'ın insana ve şeytana öngördüğü bir rol dağılımı olduğunu düşünmek mümkündür. Dolayısıyla İslam ve Zerdüştlükteki bu benzerlikten yola çıkarak Zerdüştlük'ü şirkle suçlamak bize göre ağır bir ithamdır.

İkbal ise, Zerdüştlük hakkında şunları söylemektedir:

> *Mazda'nın öğretisinin en belirgin özelliği komünizmiydi ki bu da Mani'nin felsefesinin kozmopolit ruhunun bir sonucuydu. Mazda, bütün insanlar eşittir, diyordu, ferdi mülkiyet düşüncesini Tanrı'nın Evrenini sonsuz bir yoksulluk sahnesine döndürme amacını güden kötü ruhla şeytanlar ortaya çıkmıştı. Zerdüşt vicdana en irkiltici gelen ve sonunda Zerdüşt'ün bir mucize sonucu ateşi konuşturup kendi davasının doğruluğuna tanık etmesine rağmen ona inanan taraftarlarının azalmasına yol açan başlıca etken de Mazda'nın öğretisinin bu yanıydı.*[260]

1.2.2.2. Kutsal Kitap: Avesta

Zerdüştilerin en önemli kutsal metni Avesta'dır. Son dönem araştırmacıları arasında Avesta'nın ilahi kaynaklı olup olmadığı konusunda bir ittifak yoktur.[261] Bunun en önemli sebebi Avesta'nın toplanması ve daha sonra yazılmasıyla ilgili bilgilerin karmaşıklığıdır. Bazıları Avesta'nın tedvininin Milattan beş asır önceye kadar gittiğini düşünseler de bunun Zerdüşt'ten çok sonraları olduğu konusu yaygın bir görüştür. Avesta kelimesi çok değişik şekillerde telaffuz edilmektedir. (*Upesta, Avista, Esta, Vesta, Efesta, Epesta*) Genellikle Avesta veya Avista tercih edilmektedir ve bunun Pehlevi dilindeki Avestak veya Avistak'tan geldiği düşünülmektedir. Buna göre kelime esas, temel, asıl anlamına gelen Upesta'dan türemiştir. Bazı araştırmacılar da buna 'sığınacak yer' ve 'yardım' manalarını vermektedir.[262] Bu mecmuada Zerdüşt'ün ahenkli ve anlamlı sözlerinin yanında kökleri Aryanlara dayanan dini inanışlar, adet ve gelenekler, eski İran efsanelerinden söz edilmektedir.[263]

Bir Yunan filozofuna göre Avesta iki milyon ayet içeriyordu ve Arapların rivayetine göre Zerdüşt'ün sözleri binikiyüz parça parşömen üzerine yazılmıştı. Zerdüştilerin kutsal metinlerinin Büyük İskender'in istilası sırasında yok olduğu genellikle kabul edilen görüştür. Diğer taraftan Müslümanların bölgeyi fetihleri

---

[260] İkbal, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, s. 26.

[261] İbrahim, **Mehdeviyyet**, s. 22. (Ahmed Tafzili, **Tarih-i Edyan-ı İran Piş ez İslam**, Neşr-i Sohan, 1376/1998, s. 35 ve Celil Dosthâh, **Avesta: Kohenterin Surûdehay-i İraniyan**, İntişarat-ı Mervârid, 1379/2001, I, 30'dan naklen.)

[262] Tarlan, **Zerdüşt'ün Gataları**, s. VIII.

[263] Kellens, "Avesta" , **Encyclopædia Iranica**, III, 35.

sırasında metinlerin zarar görmüş ya da kaybolmuş olması ihtimali de düşünülebilir.[264]

İranlılar Avesta yazıya geçirilmeden önce dini görevlerini herhangi bir kitaba ya da dini metne dayanmaksızın naklolunan adet ve usullere göre yerine getiriyorlardı. Çünkü o dönemlerde okuma yazma yaygın değildi. Yalnızca dini liderler ve toplumun seçkin insanları dini görevleri icra ediyorlardı.[265]

Avesta'nın yazılması ile ilgili en eski rivayetler, Pehlevice kaleme alınmış geleneksel kaynaklarda ve bazı dini metinlerde bulunmaktadır. İskenderin saldırısından sonra Avesta'yı ilk toplama çalışmaları, Partlar (Eşkaniler) döneminde Belaş (Valaxsh) padişahı Vologeses (MS. 51-78) tarafından yapılmıştır. Rivayetlere göre Tanrı tarafından Zerdüşt'e vahyedildiği söylenen sözler altın harflerle on iki bin hayvan derisi üzerine yazılıyordu. Zerdüşt bu yazmaları Kral Viştasp'a götürmüştür. Başka bir rivayete göre ise Viştaspa, Zerdüşt'ün öğretisinin derleyip toplanması ve iki nüsha halinde çoğaltılması için emir vermiştir. Bu mecmua geçmişte Apaştak olarak isimlendirilen Avesta ile aynıdır. Önceleri yirmibir bölümden oluşan Avesta'nın yalnızca Videvdat bölümü eksiksiz olarak bize kadar ulaşabilmiştir. Diğer bölümler ise, (*Yesna, Vispard* gibi) farklı pasajlardan seçilen metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Yine bu rivayetlerde nüshaların korunduğu iki ayrı yerden bahsedilmektedir. Birincisi Şapkan diğeri ise Persepolis (Taht-ı Cemşid)'teki devlet arşividir. İskender'in saldırısından sonra Persepolis'teki nüsha yok olmuş diğeri ise Yunanlıların eline geçmiştir.[266]

Sasani padişahı Erdeşir, I. ve II. Şapur da Avesta'nın toplanması ve yazılması konusunda çalışmalar yaptırmışlardır. II. Şapur zamanında (310-379) o donemin baş Mubedi olan Azerpad Mehraspendan, Avesta'yı toplamakla görevlendirilmişti. Azerpad, Avesta'nın anlaşılmayan pasajlarını tercüme etmiş ve baştan sona Avesta metninden bazı bölümleri bir araya getirerek 'Horde Avesta' kitabını yazmıştır. Sasanilerin son dönemlerinde (VI.-VII. yy.) Pehlevice harflerden yararlanılarak icat

---

264 Kim, **World Religions**, I, 115-116.

265 Aştiyani, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, s. 120.

266 Aştiyani, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, 119 vd.; Kellens, J., "Avesta" , **Encyclopædia Iranica**, edit. Ehsan Yarshater, London 1989, III, 35; Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 17, 18. (Celil Dosthah, **Avesta: Kohenterin Surudhay-i İran**, Gülşen Yayınları, 1379, Beşinci Baskı, s. 15'den naklen.)

edilen alfabe ile Avesta yeniden kaleme alınmış ve bu şekilde toplama işlemi sona erdirilmiştir. Bu çalışmalar sırasında o günün ilmi ve tekniğine ait konuların da Avesta'nın bir parçası haline geldiği de düşünülmektedir.[267]

Bugün Avesta metinlerinin tarihini tespit etmek tam olarak mümkün değildir. Ancak edebiyat ve dil konusunda yapılan araştırmalara dayanarak kronolojik bir ayrım yapılabilir. En önemli ve en eski bölümü Zerdüşt'ün kendisine atfedilen Gatha'dır. Bilim adamlarının ve dini geleneğin kabulüne göre Gatha, Avesta'nın içinde Zerdüşt'ün öğretisinin temelini oluşturan bir bölümdür.[268] Gatha'nın tarihlendirilmesi Zerdüşt'ün hangi tarihte zuhur ettiği konusundaki tartışmalara göre değişmektedir. Bazılarına göre MÖ. 600-700'lere bazılarına göre MÖ. 1500'lere kadar geri gidebilmektedir. Gatha'nın tarihi ile MS. IX. yüzyılda yani Müslümanların İran'a girişinden 200 yıl sonra Halife Me'mun (813-833) zamanında kaleme alınan en zengin ve en sistematik Pehlevice metinler arasındaki zaman farkı oldukça fazladır. Bu tarihler arasında hangi metinlerin hangi döneme ait olduklarını tespit etmek çok zordur.[269]

Zerdüştlük kutsal metinlerinin çoğunun Müslümanlığın İran'a girişinden 200 yıl kadar sonraki bir zaman diliminde yazılmış olması, Zerdüşt zamanındaki asıl Zerdüştlük ile günümüze gelen Zerdüştlük anlayışı arasında fark olduğunu iddia edenlerin görüşünü destekler niteliktedir. Diğer taraftan Avesta ve Zerdüştlük inanç ve adetlerindeki benzerlikler, acaba 'Zerdüştiler İslam'ın İran'a girmesiyle kendi inanç ve adetlerini korumak amacıyla bazı İslami düşünce ve geleneklerin kendi inançlarına girmesine izin mi verdiler, kutsal metinlerini yazarken İslam'a uygun bir yorum mu getirmek istediler?' sorusunu da akla getirmektedir. Fakat İbrahim Purdavud, Sasaniler dönemindeki Avesta'da Mehdi konusunda başlı başına bir

---

[267] Kellens, J., "Avesta" , **Encyclopædia Iranica**, III, 35. (R.C. Zeahner, **The Dawn and Twilight of Zoroastrianism**, The Trinity Pres, Worcester, Londra 1961, s. 11'den naklen); Christensen, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, s. 166-167; Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 18. (Celil Dosthah, **Avesta: Kohenterin Surudhay-i İran**, Gülşen Yayınları, 1379, Beşinci Baskı, s. 15'den naklen.)

[268] Williams, Alan, "Zarathushtra", **Encyclopedia of Asian Philosophy**, ed. Oliver Leaman, Routledge Press, London 2001, s. 590; **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**, s. 3.

[269] Aştiyani, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, s. 120, 123, 124; Baussani, Alessandro, "İslam Öncesi İran Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, **İslam Düşünce Tarihi**, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I, 77; Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 16; (Celil Dosthah, **Avesta, Kohenterin Surudhay-i İran**, Gülşen Yayınları, 1379, s. 13'ten naklen.)

bölüm bulunduğunu, fakat bunun şimdiki metinler içinde yer almadığını söylemektedir. Bu iddia ise az önce söylediğimiz soruya Mehdilik konusu açısından cevap teşkil edebilir. Zira Sasaniler döneminde İranlılar henüz Müslüman değillerdi. Dolayısıyla bu dönemdeki metinlerin yazılması sırasında Zerdüştileri Mehdilik konusunu kutsal metinlerine sokacak kadar İslamiyet'e aşina olduklarını söyleyebilmek mümkün değildir.[270]

İranlı Zerdüştilerin en makul gördüğü ve kabul ettikleri Avesta tercüme ve tefsirleri, İbrahim Purdavud (*Gâthâ*, Tashih ve Tefsir: İbrahim Purdavud, Encümen-i Zertuştiyan-ı İran, 1938.) ve Celil Dosthah (*Avesta: Kohenterin Surûdehay-i İraniyan*, Gozâreş ve Pezûheş: Celil Dosthâh, İntişarat-ı Mervârid, 1379/2001)'ın eserleridir.[271]

Avesta yazılmasından sonra iyi anlaşılabilmesi için Sasaniler zamanında da Pehlevi diliyle açıklamaları yapılmaya başlanmıştır. Zend kelimesi, şerh ve beyan anlamlarındadır. *Pazend* ise Zend'in tefsiridir.[272] Avesta'nın diline Zend dili denilmesi aslında doğru değildir, çünkü İranlılar Zend yazısına '*Din-i Debire*' adını vermektedirler. Avrupalılar önceleri Avesta ve onun için yapılan yorumları bir sayıp bu ikisini 'Zend Avesta' olarak isimlendirdiler. Zend'in hangi amaçlarla yazıldığı konusunda yukarıda belirtilenlerden daha farklı sebepler de ifade edilmiştir.[273]

Horde Avesta, Avesta'dan ayrı ve özel bir bölüm değildir. Bilakis Zerdüştilerin ibadetlerinde, evlilik törenlerinde, beyaz gömlek giyme merasimi ile geçmişleri yâd etme ayinlerinde okunan metinlerden seçilmiş bölümleri içermektedir. Horde Avesta'nın günümüze kadar ulaşabilmiş birden fazla nüshası vardır. Bu nüshalar farklı kişilerce, gerekli görülen duaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Horde Avesta'nın bazı kısımları Avesta'nın içeriğinde yer almaktadır. Ancak bazı bölümleri Avesta'nın kaybolmuş hatıra metinlerini ihtiva etmektedir. Yakasız beyaz gömlek giymek özellikle İranlı erkekler arasında bugün de yaygın bir giyim tarzıdır. Yakalı gömleğin tercih edilmemesini Batı tarzı giyime

---

[270] Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 16.
[271] İbrahim, **Mehdeviyyet**, s. 22-23.
[272] Kadiyani, **Ferheng-i Cami-i Tarih-i İran**, s. 425.
[273] Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, II, 250; Aştiyani, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, s. 120; Tarlan, **Zerdüşt'ün Gataları Zerdüşt'ün Öz Şiirleri**, Sühulet Matbaası, İstanbul 1935, s. VIII.

karşı tepkisel bir davranış olarak düşünmek de mümkündür. Ancak gelenekte yer alan yakasız gömleğin buna alternatif olarak getirilmesi de eski İran kültürünün günümüzdeki devamına bir örnek teşkil etmektedir.[274]

Hintlilerin mukaddes kitaplarını yazdıkları Sankritçe ile Avesta dili aynı kökten gelmektedirler. Sanskritçe Avesta (Zend) diline çok yakındır. Eski hanedanların dille yazılan eserleri önemsememesi sebebiyle Zend dili neredeyse kaybolmuştur. Parsi-i Kadim veya Parsi-i Bastan ismi verilen eski Farsça'dan ise birkaç kitabe dışında fazla bir şey kalmamıştır. Bunların en önemlisi bugün Kirmanşah'ta bulunan Bistun dağına MÖ. 520'li yıllarda kazınmış olan Büyük Darius'a ait kitabedir. (Bkz. Resim3 ve 4) İran'ın güneybatı yöresine ait bir lehçede 42 alametten oluşan bir çivi yazısıyla yazılmış olup Darius'un fetihlerini anlatmaktadır.[275]

Avesta'nın dili zamanla hafızalardan ve deriler üzerine yazılı metinlerden kolayca kaybolmuştur. Bugünkü Avesta'da eski metinden sadece 83 bin civarında kelime bulunmaktadır. Zerdüştilere göre Avesta, Brahmanların Ring Veda'sı ve Tevrat'tan sonra bugün elimizde bulunan en eski kutsal kitaptır.[276]

1.2.2.3. Zerdüştlük'te Ateş Kültü

Ateş, Zerdüşt dininde en kutsal kabul edilen unsurlardan biridir. (Bkz. Resim8) O kadar ki, Sasani Şahları tahta oturduktan sonra, ateşkedelere yaya olarak gider ve onları ziyaret ederlerdi.[277] Kralların halkın önüne çıktığı dini törenlerde de ateş çok önemli bir unsurdu. Böyle sahneler bütün kral mezar taşlarında mevcuttur. Perslerde ateşin kutsallığı öncelikle Zerdüştlük'ten besleniyordu. İndo-İranian din anlayışındaki hayvanın kutsallığı yerine konmuştu. Ancak yine de Persepolis'te ve

---

[274] Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 25-26. (Celil Dosthah, **Avesta: Kohenterin Surudhay-i İran**, Gülşen Yayınları, 1379, Beşinci Baskı, s. 36.)

[275] Tarlan, Ali Nihat, **Zerdüşt'ün Gataları**, s. VII; Vidyarthi, Abdul Haque, **Mohammad in World Scriptures**, Deep & Deep Publications, New Delhi 1983, s. 1.

[276] Tarlan, **Zerdüşt'ün Gataları**, s. VIII.

[277] Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 187; Ahmedov, **Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**, s. 49.

diğer yerlerdeki figürlerde kralın yanında aslan figürünün yer alması, hayvanın kutsallığı fikrinin tamamen atılamadığını göstermektedir.[278]

Zerdüştlük ve Hinduizm arasında ateşin kutsallığı açısından önemli bir benzerlik vardır. Her ikisinde de ateş önemli bir yere sahiptir. Ateş Avesta'da kutsal bir sembol ve Ahuramazda'nın güneşi olarak kabul edilir. Bununla birlikte Zerdüşt, ateşe tapınmayı öğretmemiş fakat Ahuramazda'ya tapmayı öğütlemiştir. Ateş sadece kutsal bir obje, ilahi bir semboldü.[279] Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir konu ise Zerdüştlük ile Ateşperestliğin birbirine karıştırılmamasıdır. Zerdüştiler ateşi, aydınlık, temizlik ve sıcak ilginin bir simgesi olarak görürler, bu nedenle ona belli bir kutsallık atfederler ve onu söndürülmeden yanık tutarlar. Ancak ateşe tapınma diye bir şey söz konusu değildir.[280]

Şeraiti de Mubedlerin Zerdüştlük'teki ateş unusurunu üç kısma ayırdıklarını söyler. Biri İstahr mabedinde yani Fars eyaletindeki ateştir ki bu mubedlere aittir. Diğer biri de Azerbaycan'daki ateştir. Bu şehzadelerin ve savaşçıların ateşidir. Üçüncüsü ise köylülerin ve çiftilerin ateşi olan Sebzevar yakınlarında olan ateştir.[281]

Din adamlarından bir bölümü kutsal ateşi koruyanlardı ki bunlara '*Hiyerbez',* ateş hizmetçisi deniliyordu. Husrev Perviz çok sayıda ateşkede yaptırmış ve ateşkedelerde duaları okumak ve ibadetleri yapmak için on iki bin Hiyerbez atamıştır.[282] Ateş aynı zamanda cenaze törenlerinde de merkezde yer alan bir semboldür. Töreni yöneten din adamı, kutsal ateşe saygısından dolayı saflığın ve temizliğin sembolü olarak beyaz bir elbise giyer. Ateşin üzerine nefesini üfleyip onu kirletmemek için de yüzüne bir maske takar.[283]

Ebu'l-Meali, ateşe tapma konusunu şu şekilde yorumlamaktadır: Eski Farslılar'dan bir grubu ateşe tapmaktadırlar. Bu konudaki görüşleri, Arapların puta

---

[278] **The Cambridge Ancient History**, IV, 102. Heredot, eski İran krallarından Kambis'in, Mısır Kralı Amasis'in mumyalanmış cesedine türlü işkenceler yapıp daha sonra da onu yaktırdığını rivayet eder. Bu Perslerin geleneklerine çok aykırı bir davranıştı. Çünkü Persler ateşin Tanrı olduğuna inandıkları için ölülerini yakmazlardı. **Heredot Tarihi**, s. 127.

[279] Boyce, **A Persian Stronghold of Zoroastrianism**, s. 68; Mohapatra, **Philosophy of Religion**, s. 175-176.

[280] Yurtaydın, **Dinler Tarihi**, s. 102.

[281] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 414-415.

[282] Rafsancani, **Cahiliye ve Günümüzde Din Gerçeği**, s. 96.

[283] Hinnells, **Zoroastrianism and The Parsis**, s. 15.

tapma konusundaki görüşleri gibidir. Nasıl ki Araplar putları, Allah'a yaklaştıran bir vesile olarak kabul ediliyorsa, Mecusiler de ateşi bir vesile kabul ediyorlardı. İran'da çok eski bir ateşkedeleri vardır.[284] İslam İran'a girdiğinde ateşin kutsallığına ve ateşkedelere dokunulmamış ve Zerdüştlük bu ibadet tarzını İslam'ın hoşgörüsü sayesinde sürdürmeye devam etmiştir. Ateş kültü daha sonraki yüzyıllarda Yezidilikte ve Sühreverdi felsefesinde de önemli bir yer edinmiştir.[285]

1.2.2.4. Zerdüştlük'te Kurtarıcı Düşüncesi

Kurtarıcı düşüncesinin insanlığın zihnine ne zaman yerleştiğini kesin olarak tespit etmek imkânsızdır. Kurtarıcı inancı muhtemelen insanoğlunun varlığından beri onunla birlikte yaşamaktadır. Bu sebeple kurtarıcı düşüncesinin ilk defa Zerdüştlükle ortaya çıktığını söylemek elbette mümkün değildir. Zerdüştlük de kurtarıcı düşüncesini ortaya koyarken muhtemelen kendinden önceki inanışlardan etkilenmişti. Zira Zerdüştlük'ten önce de Mezopotamya coğrafyasında birbirinden farklı şekillerde kurtarıcı inançları mevcuttu. Mesela tarihin en eski kavimlerinden olan Sümerler krallarını insan Tanrı karışımı bir varlık olarak kabul eder, onları ideal bir idareci ve Sümer'in kurtarıcısı olarak görürlerdi. Onlar kusursuz ideal insanlardı.[286] Sümerlerin kökeni hakkındaki bilgiler kesinlik kazanmamış ve arkeologlara göre yaşadıkları bölgeye başka bir yerden gelmiş olma ihtimalleri varsa da[287] bu coğrafyada kurdukları medeniyetin sonraki medeniyetlere etkilerini yadsıyamayız. Fakat bu husus geniş bir mevzu olduğundan burada ele alınmayacaktır.

İran'ın eski imparatorluklarından Perslerde de kurtarıcı düşüncesinin izlerine rastlanmaktadır. Perslerin yükselme döneminin önemli krallarından II. Kambis Mısır seferine gitmeden önce kendisine karşı isyan etmesinden korkarak kardeşi Berdiya (Smerdis)'yı öldürtmüş ve bu olay da halktan gizlenmişti. II. Kambis, Mısır'ı

[284] Ebu'l-Meali, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, s. 5.
[285] Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 187, 264.
[286] Kramer, S. N., **Tarih Sumer'de Başlar**, çev. Muazzez İlmiye Çığ, TTK Yayınları, Ankara 1990, s. 218-223.
[287] Chiera, Edward, **Kilden Kitaplar**, Derleyen: George G. Cameron, çev. Ali Muzaffer Dinçol, Sıralar Matbaası, İstanbul 1964, s. 33.

fethettiğinde babasının siyasetini takip ederek, Mısırlılara kendini benimsetmek için iyi davranmış, onların dinlerini ve adetlerini öğrenerek, Mısır Tanrılarına hürmet göstermişti. Daha sonra civarda fetihlerde bulunmak üzere harekete geçti. Ancak bu askeri harekâtlarda başarısız olunca, dönüşte Mısır hâkimleri ve rahiplerini hapse attırdı, putlarını tahkir etti, mezarları açtırıp naaşları dışarı attırdı. Sadece Mısır halkına değil maiyetindekilere karşı da kötü ve dengesiz davranışları, Mısırlıların Perslere karşı husumetini fazlasıyla arttırmış, artık Tanrıların onu delirttiğini düşünmeye başlamışlardı. Kambis'in yaptığı bu tarz dengesiz davranışlar, orduyu çöllerde mahvetmesi ve maiyetindekileri öldürmeye başladığı haberi İran'da yayılınca Persler ondan soğumuş, iyi bir hükümdar olacağından ümit keserek, hayatta olduğunu sandıkları Kyros (MÖ. 529)'un diğer oğlu Bardiya'nın hükümdarlık için ortaya çıkmasını beklemeye başlamışlardı.[288]

Zerdüştlük'e gelince, Avesta'nın özü niteliğindeki Gatha'da geçen, genellikle yardımcı ve kurtarıcı anlamında kullanılan "*Saoşyant*" kelimesi kurtarıcı karakter olarak ön plana çıkmaktadır.[289] Avesta'da Zerdüştlük'teki kurtarıcı inancını izah edecek çok sayıda ayet mevcuttur. Bazı Avesta araştırmacılarının iddialarına göre Sasaniler zamanında gelmesi beklenen kurtarıcıdan bahseden "*Bamdad Nask*" adında bir bölüm kutsal kitap Avesta'da vardı. Ancak bugün elde bulunan Avesta metinlerinde bu bölüm yer almamaktadır. Bu bölümün neden günümüzdeki Avesta'da bulunmadığı hususu tartışmaya açık olarak gözükmektedir.[290]

Zerdüştlük'te kurtarıcı inancını şu şekilde özetlemek mümküdür: Ahuramazda ile Ehrimen arasındaki savaşın başlamasından sonra her biri üçer bin yıl sürecek dört devre gelecek, 9000-12000 yılları arasında Ahuramazda insanlara yardım için Zerdüşt'ü yeryüzüne gönderecek, Zerdüşt'ten sonra ise zaman geçtikçe dünyada ahlak bozulacaktır. İşte o zaman Ahuramazda, Zerdüşt'ün bir gölde saklanmış tohumları ile orada yıkanan saf bir bakireyi hamile bırakacak, bu kızın oğlu da bir peygamber olacak ve kısa zaman için dünyayı düzeltecektir. Bu peygamberden bin yıl sonra, yine böyle mucizevî bir doğumla ikincisi, ondan bin yıl

---

[288] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 153-157.
[289] Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 131-133.
[290] İbrahim, **Mehdeviyyet**, s. 23. (İbrahim Purdavud, **Sûşiyans**, İntişarat-ı Ferveher, Tahran 1374/1996, s. 3, 109'dan naklen.)

sonra da bir üçüncüsü ama bu sefer sonuncusu gelecektir. Bu sonuncusunun adı 'Saoşyant' olacaktır. Bu peygamberin günlerinde ölüler mezarlarından kalkacaktır. Bir göktaşı dağlarda saklı olan madenleri eritecek, erimiş haldeki bu madenler inananlar için ılık bir süt, dinsizler için ise bir azap olacaktır. Özellikle kötü olan birkaç insanla iblisler yok olacaklar, ötekilerin hepsi ölmezlik şerbetini içeceklerdir. Ondan sonra da Ahuramazda ile Ehrimen arasındaki son savaş başlayacak, bu kötülük Tanrısıyla birlikte bütün kötülükler ortadan kalkacak, dünyaya ve oradaki mutluluklara yalnızca Ahuramazda egemen olacaktır.[291] Saoşyant ya da başka bir iddiaya göre Zerdüşt'ün kendisi temizlenen dünyada bir ayin düzenleyecek; böylece kötülüklerden temizlenmiş olan dünya da sonsuz mutluluğa erişmiş olacaktır. Saoşyant'ın zaferi hem yeniden elde edilen özgürlüğün hem de yeryüzündeki insanca düzenin zaferi olacaktır.[292]

Gatha'da kurtarıcı Saoşyant hakkındaki ayetlere bakacak olursak, Yasna IX, 2'de[293] "*…beni müstakbel Saoşyantların övecekleri gibi öv*" denilmekte, yine Yasna LXI, 5'te[294] "*Acaba biz yalan ve kötülük taraftarlarını kendimizden uzaklaştırabilir miyiz*?" sorusu sorularak buna karşı "*Saoşyantlar olarak Druy taraftarlarını uzaklaştıracağız*" cevabı verilmektedir. Bu iki ayette de geçen Saoşyant kelimesi yardımcı, kurtarıcı anlamlarında kullanılmıştır.

Gelecekte ortaya çıkacak bir kurtarıcı düşüncesinin ilk izlerine ise Gatha'nın Yasna XXVI, 10.[295] ayetinde rastlanmaktadır: "*İlk insan Gayomart'tan muzaffer 'Saoşyant'a kadar bütün Aşa mü'minlerinin, bütün iyi, güçlü, kutsal Fravaşilerini tazim ediyoruz*".[296] Burada Saoşyant'ın ilk insanın karşısında, son devirde ortaya çıkacak bir insan olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Avesta'da Yaşt XIII, XVIII/129'da[297] "*Ona muzaffer Saoşyant ve Astvatereta denecek bütün maddi varlığa fayda verecek, bundan dolayı o Saoşyant olacak… iki ayaklılardan olan*

---

291 Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 131; Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 64-65.
292 Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 65-66.
293 http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y9 , (13.09.2010).
294 http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y54 , (13.09.2010).
295 http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y13 , (13.09.2010).
296 Sarıkçıoğlu, bu ayetin, son devirde kaleme alınan diğer Gatha metinleriyle paralellik arz etmesi bakımından sonradan redakte edilme ihtimalinin uzak olmadığını düşünmektedir. Bkz. Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", **ATÜİF Dergisi**, İstanbul 1986, VII, 3.
297 http://www.avesta.org/ka/yt13sbe.htm#section28 , (13.09.2010).

Druy'a[298] *karşı duracak, Aşa mümini düşmanlığına karşı duracak*" denilmektedir. Yaşt XIX, XV/89'a[299] göre ise, zaferler dünyayı yeniden düzenleyecek olan Saoşyant ve onun yardımcılarının olacak, bundan sonra orada yaşlanma ve ölüm, yok olma ve çürüme olmayacak, daima yaşam ve çoğalma olacak, ölüm tekrar geldiğinde yaşam ve ölümsüzlük ortaya çıkacak ve Saoşyant'ın arzusuyla dünya yeniden kurulacaktır. Çok daha sonraki devirlerde Avesta'ya girdiği kabul edilen Videvdat (Vendidad) isimli bölümde ise daha gelişmiş bir Saoşyant tasavvuruna rastlanır. Videvdat XIX, Ia/5'te[300] Zerdüşt, sınamak gayesiyle Angra Mainyu (Ehrimen)'ya "*Ey hilekâr Angra Mainyu! Muzaffer Saoşyant'ın Kasava gölünün, doğu tarafından, doğuncaya kadar Devalar'ca meydana getirilen yaratıkları vuracağım*" demiştir.[301]

Saoşyant'ın nerede ortaya çıkacağı, neler yapacağı, özellikleri gibi konularda Avesta'daki haberlere bakılırsa Saoşyant, Zerdüştlük'ün temel unsurları arasındadır. Saoşyant hakkındaki haberleri içeren ayetler daha sonra Zerdüşti tefsirciler tarafından yorumlanmış, çeşitli tasvirlerle daha da süslenmiştir. Bu yorumlara göre, Saoşyant dünyaya gelmeden önce dünyaya yalan ve kötülük hâkim olacak, küfür ve ahlaksızlık yayılacaktır. Horasan bölgesinden sayısız küfür ehli İran'a saldıracak her şeyi yakıp yıkacaktır. Zulüm o kadar ilerleyecek ki ölüm hayata tercih edilecek, şehirler köye, köyler aile otağına dönüşecektir. Hâkimiyet İranlı olmayan kölelere ve barbarlara geçecektir. Barbarlar olarak da Türk, Roma ve Arap milletleri kabul edilmektedir. Bu dönemde emniyet ve refah, şan ve şöhret, nehirler ve su kaynakları İranlıların elinden çıkacak, yer yarılacak, mücevher ve madenler gün yüzüne çıkacak, insanlar dünyevi zenginlikleri elde etmeye çalışacaklardır. Hürmet, sadakat ve güven ortadan kalkacak, baba, oğul ve kardeşler birbirine yabancılaşacak, çeşitli mezhepler türeyerek dine zarar verecektir. İnsanlar ahlak dışı yollarla cinsel tatmine gidip sapacaklardır. Tabiat değişecek, güneşte ışıktan ziyade lekeler görülecek, seneler, aylar ve günler kısalacak, toprak verimsizleşecek, ekinler büyümez olacaktır. İnsanlar da fiziken küçülecek, güçleri ve yetenekleri azalacaktır. Nihayet Dicle kaynağı bölgesinden Romalı bir halk (Arumayık) türeyecek, askerleri kızıl silah ve

[298] Druy adı verilen karakterin Hadis kaynaklarındaki Deccal karakteriyle olan benzerliği dikkat çekicidir. Bkz. Buhari, **el-Camiu's-Sahih**, "Kitabu'l-Fiten", XXIV, 185-190; Müslim, **el-Camiu's-Sahih**, "Kitabu'l-Fiten", IV, 2223-2225; İbn Mace, **Sünen**, II, 1353-1366.
[299] http://www.avesta.org/ka/yt19sbe.htm , (13.09.2010).
[300] http://www.avesta.org/vendidad/vd19sbe.htm#section1a , (13.09.2010).
[301] Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", **ATÜİF Dergisi**, VII, 2-3.

başlarında külah taşıyacaklardır. Bu işaretlerden sonra güneş kararacak, zelzeleler birbirini takip edecek, ülkeye fakirlik ve felaket yayılacak, şeytan soyu da doğudan siyah bir alametle görülecektir. Saoşyant gelmeden önce tıp öylesine ilerleyecek ki ölüm zorlaşacak, insanlar birbirine bıçak saplasalar dahi ölmeyeceklerdir. Bundan cesaret alan Ehrimen de Feridun[302] isimli kahramanın zorlu bir mücadeleden sonra Demavend Dağına bağladığı ve hapsettiği, orada uyumakta olan Azi Dahak ismindeki Dabbetu'l-Arz'ı uyandıracak ve bağlarını çözerek serbest bırakacaktır. Azi Dahak (Dabbetu'l-Arz) bütün kızgınlığıyla dünyaya saldıracak, sayısız cinayetler işleyerek insanların üçte birini yutacak, suları, ateşi ve bitkileri tahrip edecektir. Bunun üzerine insanlar Azi Dahak'ı öldürmesi amacıyla Feridun'u tekrar hayata döndürmesi için Ahuramazda'ya dua edeceklerdir. Ahuramazda'nın emriyle Feridun ölümden uyanacak ve Saoşyant gelmeden önce Dabbetu'l-Arz olan Azi Dahak'ı gürzüyle öldürecektir. Daha sonra Zerdüşt'ün Fravaşi denen manevi varlıklarca Hamun gölü veya başka bir rivayete göre Kasava gölünde saklanan tohumuyla, henüz onbeş yaşındayken bakire olarak göle yıkanmaya giren Govak-Pit adındaki bir kız Saoşyant'a hamile kalacaktır.[303]

Bu kız, Zerdüşt'ün Fraya ismindeki karısından doğan Vohuraoça isimli oğlunun soyundan yani Zerdüşt'ün soyundan gelmektedir. Saoşyant dünyaya gelip otuz yaşına girince, güneş otuz gün ve otuz gece göğün ortasında duracak ve daha sonra kararlaştırılan yere geri dönecektir. Saoşyant'ın vücudu güneş gibi nur saçacak, dört tarafını altı gözle görecektir. Kendisine Zerdüştlük'ün kutsal kitabı Avesta rehber olacaktır. O, Zerdüşt'ün öğretilerini iyice öğrenecek, şeriatın yasaklarını tutarak yalan ve kötülüklerle mücadele edecektir. Kutsal kitapta çözümünü bulamadığı meselelerde ise kendisine Tanrı Ahuramazda'nın vahyi yardımcı olacaktır. Gerçek bir hükümdar olacak dünyayı hâkimiyeti altına alacaktır. Ülkesini ilahi kanunlara göre idare edecek, insanların tabiatını değiştirecek, hastalıkları, ihtiyarlığı ve ölümü dünyadan kaldıracaktır. Rahiplerin en yükseği en bilgilisi olarak

---

[302] Feridun, İran destan kahramanlarından birisidir. Bkz. Purdavud, İbrahim, **Ferhengi İran-ı Bastan**, s. 261.

[303] Zerdüştiler her sene yılbaşında kutladıkları Mihrican Bayramında kızlarını bu gölde yıkanmaya göndererek, gölde saklı tohum ile kızlarının Saoşyant'a hamile kalmasını ümit ederler. Bir kısmı da Hindistan sınırı yakınlarında bir suya girerek midyenin semavi damladan inciye hamile kalması gibi, Saoşyant'a hamile kalmak isterler. Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, s. 44-45.

insanlara Ahuramazda dinini öğretecektir. Zamanın bitimine elliyedi yıl kala şeytani varlıkları yok edecek ve sonunda hâkimiyeti Ahuramazda'ya verecektir. Sonra bunu haşr ve hesap günü takip edecektir.[304] Burada Saoşyant gelmezden önce meydana gelecek olaylar ile geldikten sonra onun yapacakları hakkındaki birçok yorumun, İslam düşüncesindeki Mehdi inancı ile benzerliği dikkatlerden kaçmamalıdır.

Zerdüşlük'teki kurtarıcı inancı hususunda burada bir konuya açıklık getirmek istiyoruz. Bazı araştırmacılar Zerdüştlük'teki kurtarıcı inancının Yahudilik'ten alınmış olabileceğini düşünmüşlerdir. Bu düşüncenin temel nedeni, Zerdüşt'ün doğumunun genellikle MÖ. 600 yıllarında kabul edilmesi sebebiyle, Yahudilik'in tarihsel olarak Zerdüştlük'ten yaklaşık 600 yıl kadar önce gelmiş olmasıdır. Buna mukabil Babil sürgününden önce Yahudilik'te mehdi inancı olmadığını bunun Babil'den sonra ortaya çıktığını savunanlar vardır. Çünkü İsrail Kralı Yuşiya zamanında Yahudiler o sıralarda Keldaniler ile savaşmakta olan Mısırlılara saldırdılar ve beklemedikleri bir yenilgi aldılar. Yuşiya yaralandı ve öldü. Oğlu Yahvuyakim Mısırlılarla ittifak yaptıysa da Şam bölgesinde Keldanilere yenildi ve Keldani Kralı Nabukadnezzar Kudüs'e girerek burayı yerle bir etti. Böylece Yahudiler için sürgün yılları başlamış oldu. MÖ. 586'da Nabukadnezzar, Yahudileri Babilonya'ya yani bugünkü Irak'a götürdü. Yahudiler burada ticarete başladılar. Bunun en önemli nedeni o dönemde buranın bölgenin en büyük ticaret merkezi olmasıydı. Yahudiler, tarım ve ziraat işleriyle uğraşmaları durumunda bölgeye bağlı kalmak zorunda olacakları, doğup büyüdükleri kutsal saydıkları topraklara bir daha dönemeyeceklerinden endişe ediyorlardı. Yahudilik'te bu dönemde dini anlamda da önemli değişimler başlamıştır. İçine düştükleri esaretin verdiği acı ve gözyaşı ve İran dinleriyle olan temaslarıyla bu dönemde Mesih (Kurtarıcı) inancını ortaya çıkarmışlardır. Persler, Keyhüsrev'in fetihlerinden sonra Yahudilerin ülkelerine dönmelerine izin vermişlerdir. Bu etkileşim sayesinde Yahudilik'in Tanrının karşısına Şeytan'ı koyan ikicilik, meleklere inanma, sonradan diriliş gibi bazı dini görüşleri Zerdüştlük'ten aldığı sanılmaktadır.[305]

---

[304] Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", VII, 4-6. (Emil Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran**, Leipzig 1928, s. 205-228'den naklen.)

[305] Kim, **World Religions**, I, 110; Almaz Ahmet-Pelin Batu, **Geçmişten Günümüze Yahudilik Tarihi**, Nokta Kitap Yayınları, İstanbul 2007; Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 65; 78.

1.2.2.5. Zerdüştlük'ün Etkileri

Zerdüştlük'ün Yunan düşüncesine, Yahudiliğe, Hristiyanlık'a ve Budizm'e; Batıni düşünceye sahip Karamita, Haşhaşiler gibi çeşitli gruplara ve Bahailik'e, temsilcilerinin önemli bir bölümünün Hindistan'a göç etmesiyle, Hinduizm ve İngiliz Protestanlığına da tesirleri olduğu bilinmektedir.[306]

Zerdüşt ve düşünceleri hakkındaki izleri Aristo, Dinon, Heraklites, Cumanos, Eflatun, Khanthus gibi Yunan filozoflarında ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefe akımlarında da görmek mümkündür. Mesela Heredot'tan önceki bir dönemde yaşadığı kabul edilen Khanthus Zerdüşt'ten bahsetmektedir. Yunanlılar Zerdüştlük'ün en temel kavramlarından biri olan Vohu Manah'a gönderme yaparlar. Bu düşünce, Ahuramazda'nın, evrenin, maddi dünyanın ve insanların sahip olduğu 'iyi düşünce'dir. Böylesine önemli bir kavramı alarak kendi felsefi düşüncelerini oluşturmaları için Yunanlılar ile İranlılar arasında sıkı bir bağlantı kurulmuş olmalıdır ki bu da Zerdüştlük'ün kutsal metinlerinin yazılmış olması ve Yunan filozoflarına ulaşmasıyla açıklanabilir. Diğer taraftan Zerdüştlük'ün doğal düzen görüşününün hem İslam hem de Batı dünyasındaki dini ve felsefi düşünce okulları üzerinde etkisi olmuştur.[307]

Paul-Masson Oursel'e göre, Jainizm ve Budizm'in Zerdüştlük ile önemli benzerlikleri bulunmaktadır. Dinin kökeninde çok insani bir öncecilik, kurtuluş ve yenileşme yanlısı olma, aynı ışık ve temizlik kaygısı, kanlı kurbanlara karşı aynı ürpertili nefret, tüm canlılara karşı aynı saygı vardır. Böykece de Jainist ve Budist gruplaşmaları İran'da Zerdüşt tarafından girişilen iyileştirmelerin az çok etkisi altında olup bitmişe benzemektedir. Özellikle bu sayılan niteliklere ikincil bir felsefe ile savaşçı bir ahlak da eklenerek Jainizm ile Budizm arasındaki benzerliği daha da doğrulamaktadırlar. Ancak Oursel var olan başlıca güçlüğe de işaretten geri durmamaktadır ve bu İran'la kuzey Hindistan'ın birbirlerine olan uzaklığıdır.[308] Corbin de Zerdüştlük'ün, Hristiyanlık'tan Budizm'e kadar birçok dinleri etkilediğini

---

306 Salih, Abdulhamid, **el-Mevsuatu'l-Arabiyye**, Dımeşk 2004, X, 282; **Companion Encyclopedia of Asian Philosophy**, s. 3. Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 262.

307 Bilgin, M. Siraç, **Gatha (Zarathuştra)**, Doz Yayıncılık, İstanbul 1996; Nasr, **Tabiat Düzeni ve Din**, s. 62.

308 Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 78.

düşünmektedir. Zerdüştlük'teki kurtarıcı karakter Saoşyant, Hristiyanlık'ta Mesih ve Azizler'e, Budizm'de Buda ve Bodhisattva'ya[309] dönüşmüştür. Ayrıca Hz. İsa'nın Hindistan'a yaptığı yolculuk sırasında Fars ülkesinden geçerken Zerdüştlük'e dair birtakım inançları ve körleri iyileştirme gibi mucizeleri öğrendiği iddia edilmiştir.[310] Şia'da ise Mehdi düşüncesi ve İmamlar'ın masumiyetinde Zerdüştlük'ün izlerini görmek mümkündür.[311]

Eski Ahit'te Zerdüşti krallardan söz edilir ve sadece onlar başka bir dine mensup oldukları halde İncil tarafından kınanmayan insanlardır. Zerdüşti Kral Kyros, Yehova tarafından *Mesih* ve *Önder* şeklinde tanımlanmıştır.[312] Bu tanımlamanın, sıfatların Hz. İsa'ya atfedilmesinden birkaç yüzyıl önce olması dikkat çekicidir.[313]

Goldziher'e göre Zerdüştlük Müslümanların yazdığı kaynaklarda Mecusilik olarak tanınmış, Hristiyanlar ve Yahudiler gibi değerlendirilmekle birlikte aynı zamanda bazen putperestliğe de benzetilmiştir. Onun iddiasına göre, Müslümanların Zerdüştlük'ten aldığı önemli bir uygulama dinlenme günü olarak cumartesiyi kabul etmeleriydi. Daha sonra bu cumaya çevrildi.[314]

Zerdüştlük'ün İslam mezhepleri üzerinde de etkili olduğu düşünülmektedir. Zerdüştlük'ün kişiye irade özgürlüğü tanıması ve sorumluluk yüklemesinin, İslam mezheplerinden Mu'tezile'nin irade konusundaki görüşlerine de tesir ettiği iddia edilmiştir.[315] Mutezile hakkında Türkiye'de ilk ciddi akademik çalışmayı yapanlardan biri olan Kemal Işık, Mutezile'nin oluşumunda o dönemdeki yabancı din ve kültürlerin etkisinden bahsederken meseleye daha farklı yaklaşmaktadır. Daha çok İranlıların İslam toplumuna ve kültürüne olumsuz tesirlerine temas etmektedir. Ona göre İranlıların İslam toplumu ve düşüncesi üzerindeki tesirleri diğer yabancı dinlere ve kültürlere göre daha tehlikeli ve yıkıcı olmuştur. İslam fetihleriyle Sasani devleti yıkılmakla kalmamış, bölgedeki sosyal sınıf anlayışı ortadan kalkmış,

---

[309] Budist düşüncede kendini tüm duyarlı canlıların Budalığa ulaşmasına yardımcı olmaya adamış kişidir.
[310] Neşşar, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, s. 262.
[311] Corbin, Henry, **En Islam Iranian Aspects Sprituels et Philosophiques**, Éditions Gallimard, Paris 1971, II, 81.
[312] **Kitab-ı Mukaddes**, İşaya, 44/28, 45/1.
[313] Kim, **World Religions**, I, 110.
[314] Goldziher, **İslam'da Fıkıh ve Akaid**, s. 18-19.
[315] Zerrinkub, **İslam Medeniyeti Mucizesi**, s. 152-153.

Zerdüştlük dini yerine tek Tanrıcı İslam hâkim olmuştur. Işık, ancak bunu içlerine sindiremeyen İranlıların Müslümanlardan intikam almak amacıyla gerçekte kabul etmedikleri halde Müslüman olduklarını ve bu yeni dini içten yıkmak amacıyla kendilerine ait birtakım sapık fikirleri İslam düşüncesine sokmaya çalıştıklarını söylemektedir. Bunu da Hz. Ali'ye sevgi ve bağlılık kisvesi altında ilk Şii hareketleri sırasında başlattıklarını, onun Peygamberin nasla tayin edilmiş halifesi ve varisi olduğu iddiasını ortaya atarak Müslümanlar arasında ayrılık çıkarmaya çalıştıklarını düşünmektedir. Ayrıca, Mutezile'nin de bu düşünceleri bertaraf etmek ve İslam akidesini savunmak amacıyla en fazla genel olarak *zanadıka* diye isimlendirilen fırkalarla mücadele ettiğini söylemektedir. Hatta Vasıl b. Ata'nın Maniheizm'e reddiye amaçlı *el-Elf Mesele fi'r-Redd ala'l-Maneviyye* adlı bir eser yazdığını hatırlatmaktadır.[316] Ancak burada Kemal Işık, Zerdüştiliğin de monoteist bir Tanrı anlayışına sahip oluşunu gözden kaçırmış görünüyor. Diğer taraftan Zerdüştlük'ün İslam inançlarıyla benzerliğinin de İranlıların Müslüman olmasını kolaylaştırıcı bir unsur olabileceğini düşünebiliriz. Bu açıdan İran coğrafyası merkezli sapık inanç ve akımlarla Zerdüşt'ün ortaya koyduğu asıl inanç öğretisini birbirinden ayrı değerlendirmek belki daha isabetli olacaktır. Kemal Işık burada sanki Zerdüştlük dâhil bu coğrafyadan çıkan bütün inançları aynı kabul etmektedir. Bunda muhtemelen kullandığı Şehristani, Bağdadi gibi kaynakların etkisi vardır.

Dozy'ye göre de İran kültürünün de etkisiyle İran'da dikkati çeken pek çok İslam mezhebi ortaya çıkmıştır. Ona göre, aslında Yahudilik'in ve Hristiyanlık'ın devamı sanılan İslam gerçekte Zerdüştlük'ün bir devamıdır ve yayılan Kur'an değil sanki Zend Avesta'dır. Dozy bu görüşlerini, Babil sürgünü sırasında İran egemenliğinde olan Yahudilik'in Zerdüştlük sayesinde arınarak eski haline döndürüldüğü, hatta *Esfar-ı Hamse* (beş kitap)'sinin Zerdüştlük kaynaklı olduğu ve onun sayesinde yüceldiği düşüncesiyle temellendirmektedir.[317] Dozy'nin Zerdüştlük'ün İslam mezheplerine tesiri konusundaki görüşlerini makul görmekle birlikte Kuran'ın neredeyse Avesta'nın devamı olduğu şeklindeki düşüncelerini aşırı abartılı bulduğumuzu belirtmek isteriz.

---

[316] Işık, Kemal, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 42-43.
[317] Dozy, **İslam Tarihi**, s. 134-136, 165-166.

Zerdüştlük'ün aile içi evlilikler hususunda Harici fırkalardan Meymuniyye'yi de etkilemiş görülmektedir. Zira Meymuniyye'de kızların kızları, oğulların kızları, erkek ve kız kardeşlerin çocuklarının kızları ve baba ve dedelerden gelen oğulların kızları ile nikâhlanma caizdi.[318]

Zerdüştlük'ün tam biçimini MÖ. VII. yüzyılda aldığı da iddia edilmektedir. Bu iddiaya göre, dünyanın sonu, öbür dünyada görülecek mükâfat ve ceza, ölümden sonra diriliş, bir bakireden doğacak bir kurtarıcının dünyaya geleceği gibi temel dini öğelerin tümünü içermektedir. Üç büyük din (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) de bu temeller üzerine kurulmuştur. Tek Tanrı fikri, düalite, vahiy sistemi, kitaplı din, kıyamet günü, sırat köprüsü, Âdem ve Havva, cennet-cehennem, cennetten kovuluş, vaat ve şefaat, riyazat ve oruç, tufan, yaratılış, melekler, şeytanlar, ruhbanlık, kurban vs. Zerdüştlük'ün kendinden sonraki dinlere bıraktığı miraslardandır.[319]

Schimmel'e göre bazı dinler kötülük gerçekliğinin güçlü etkisi altında dualistik bir dünya görüşü getirmişlerdir. Zerdüştlük, bunların en iyi bilineni ve varlığını hala sürdürenidir ki, ışık ve iyilik Tanrısı Ahuramazda'dır ve Ehrimen de kötü özün Tanrısı olarak onun karşısındadır. Bununla birlikte yalnızca daha sonraki gnostik sistemlerde, özellikle Maniheizm'de, kötü öz maddi her şeyle bağlantılandırılmışken, iyi öz yalnız ruhsal şeylerle ilişkilendirilmişti; bu nedenle de ruh kötüden, bu dünyanın ve bu bedenin maddi hapsinden kaçmaya çalışmak zorundaydı.[320]

Zerdüştlük'ü inceledikten sonra şimdi de Maniheim üzerinde durmak istiyoruz.

1.2.3. Maniheizm

I. Erdeşir döneminde genişleyerek Persler zamanında en geniş sınırlara ulaşan Sasaniler, I. Şapur (242-273) zamanında Roma ile mücadele ettiler ve üstün geldiler.

---

[318] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 69, 217.
[319] Hacaloğlu, **Zerdüşt 'Ahuramazda'**, s. 80.
[320] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 62.

Kaynaklara göre bu sıralarda güney Mezopotamya'da ortaya çıkan Mani ilk tebliğini babasına ve diğer aile büyüklerine yapmıştır. Mani'nin usta bir ressam olduğu, iddiasını yaptığı resim ve nakışlarla desteklediği nakledilmektedir. *Şapurgan*[321] adını verdiği bir kitap yazarak düşüncelerini Şapur'a sunmuştu. Şapur peygamberliğini ilan eden eden Mani'ye yakınlık gösterdi ve bu yeni dinin ülkesinde yayılmasına müsaade etti. Bu nedenle ona "*Şehinşah-i Şapurgan*" da denilmektedir. Şapur 272 yılında ölünce yerine oğlu I. Hürmüz b. Şapur geçmiştir. Maniheizm'e karşı aynı yakınlık I. Hürmüz zamanında da devam etti. I. Hürmüz kısa bir süre Şah olmuştur. 273 yılında ölünce I. Behram b. Hürmüz tahta geçmiş, peygamberlik iddia eden Mani'yi öldürterek cesedini Cundişapur kapısına astırmıştır. Bu olaydan sonra söz konusu kapı, Mani Kapısı olarak anılmıştır.[322]

Maniheizm İslam'dan önce İran'da ve Hristiyan dünyasında sıkı bir takibe uğradı. Çünkü özellikle Hristiyanlar Maniheizm'i kendi inançlarını tehlikeye düşürebilecek bir inanç olarak görüyorlardı.[323]

Maniheizm, VII. Yüzyıla gelindiğinde Güney Asya'dan Doğu Türkistan'a ve Kuzey Çin'e kadar yayılmış, 762'de de Uygur Türklerinin ana dini olmuştur. Hristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Budizm'den etkilenen Maniheizm İslam kaynaklarında Maneviyye olarak zikredilir.[324]

1.2.3.1. Maniheizm'in Öğretisi

Mani'nin muhtemelen Zerdüştlük'ün etkisiyle, evrende iyi ve kötüden oluşan iki yaratıcı gücün varlığını ileri sümüştür. Yaratılışı açıklarken de Bardaisan gibi

---

[321]Biruni Mani'nin eserinden bahsetmektedir. Bkz. Biruni, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed (362-440/973-1048), **el-Asaru'l-Bakiyye ani'l-Kuruni'l-Haliyye**, tah. Perviz Ezkai, Miras-ı Mektub Yayınları, Tahran 2002, s. 252, 253.

[322] Dineveri, **el-Ahbaru't-Tival**, s. 48; Taberi, **Tarih**, II, 50; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, I, 249, 250; Biruni, **el-Asaru'l-Bakiyye ani'l-Kuruni'l-Haliyye**, s. 252; Ebu'l-Meali, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, s. 415 vd.; Meşkûr, Muhammed Cevad, **Tarih-i İran-ı Zemin**, İntişarat-ı İşraki, Üçüncü Baskı, Tahran 1366/1987; s. 82, 83; Isfahani, **Tarih-i Peygamberan ve Şahan**, s. 48; Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 153, 154.

[323] Ülken, **İslam Felsefesi**, s. 23.

[324] Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, I, 249; Bosworth, Clifford Edmund, "Mani" , **EI**, Leiden 1991, VI, 421; Ebu'l-Meali, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, s. 412, 415; Daha fazla bilgi için bkz. Gnoli, "Mani" , **ER**, IX, 158-161; Christensen, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, s. 205 vd.; Meşkur, **Tarih-i İran-ı Zemin**, s. 110.

Hristiyanların gnostiklerinden ve İbn Deysen'in inanç ve düşüncelerinden yararlanmış ve Hristiyanlık'taki üç Tanrı inancını dahi başka bir şekilde yansıtmıştır. Bu nedenle gnostisizm hareketinin bir parçası olarak da gösterilmektedir.[325] Manihesitlere göre İncil tektir ve başından sonuna kadar onun üzerinde ihtilafları çıkaranlar Hristiyanlardır.[326] Hint dinleri inançlarından olan tenasühü, Sanskritçe kökenli olan "samsara"[327] kelimesiyle kendi öğretileri arasına almış ve Hinduizm'in dini farklılıklarından etkilendiğini gösteren bir tür sınıflandırmayı insanlara öngörmüştür; onun ilmi ve ahlaki yasaları ve kuralları da, adı geçen değişik dinlerin geleneklerinden oluşan bir koleksiyondur.[328]

Bağdadi Maniheizm'in (Maneviyye) tenasüh görüşü hakkında şöyle der:

> *el-Maneviyye de tenasühe bağlanmıştır. Mani, kitaplarından birinde şöyle demektedir: Bedenlerden ayrılan ruhlar iki çeşittir. 1- Doğruların ruhları 2- Sapıklığa düşenlerin ruhları. Doğruların ruhları bedenlerinden ayrıldığı zaman sabahın yönetiminde feleğin üstündeki Nur'a gider ve o âlemde ebedi bir mutluluk içinde kalır. Sapıklığa düşenlerin ruhları ise bedenlerden ayrılıp Yüce Nur'a kavuşmak istedikleri zaman aşağıya ters yüz edilirler ve zulmetin pisliklerinden temizleninceye kadar hayvanların bedenlerine geçerler, sonra Yüce Nur'a kavuşurlar.*[329]

Maniheizm müntesiplerine göre, Allah önce Hz. Âdem'de sonra başka peygamberlerde tecsim etmiştir.[330] Allah'ın mükemmel olan ilminden bir kısmının Mani'ye hulul etmesiyle Mani kendini en son peygamber olarak bilmiştir. Mani inancına göre Tanrının ruhunun bir kısmı maddenin unsuruna karışarak esir kalmıştır. Bu madde unsuru insan bedenidir. Tanrı esir kalan parçasını esaretten

---

[325] Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, I, 435; Christensen, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, s. 209, 216-217; Rudolph, Kurt, "Maniheizm", çev. Musatafa Bıyık, **GÜÇİF Dergisi**, Çorum 2002, I, 380, 386.

[326] Biruni, **el-Asaru'l-Bakiyye ani'l-Kuruni'l-Haliyye**, s. 29.

[327] Hinduizm'de "samsara" denilen doğumlar silsilesinde, her insan daha önceki varlıklarda işlediği fiillerin neticesinin kanuni bir zorunlulukla kendisini bıraktığı yerden yeniden doğar. Bu nedenle kişiler kast düzenindeki yerlerini bir tesadüf ya da bir sosyal haksızlık olarak görmeyip aksine bunu manidar ve kaçınılması mümkün olmayan bir gereklilik olarak görürler. Freyer, Hans, **Din Sosyolojisi**, çev. Turgut Kalpsüz, AÜİF Yayınları, Ankara 1964, s. 24.

[328] Rafsancani, **Cahiliye ve Günümüzde Din Gerçeği**, s. 43.

[329] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 208-209.

[330] Christensen, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, s. 217.

kurtarmak için insanlara yardım etmiş böylece insanı zulmetten kurtarmak ve aydınlığa kavuşturmak istemiştir.[331]

Mani düşüncesine göre, Zerdüşt'te olduğu gibi âlem, nur (aydınlık) ve zulmet (karanlıktan) oluşan olan iki asıldan neşet etmiştir. Aydınlıktan her türlü hayır, karanlıktan her türlü kötülük doğmuştur. İnsandan sadır olan her hayrın kaynağı hayır ilahı, her şerrin kaynağı şer ilahıdır. Bu dünyada hayır ile şer birbirleriyle tamamen karışmıştır.[332] Mani, madde ve ruhu esas alan bir ikiliği savunur. Madde tamamıyla kötü, ruh ise tamamıyla iyidir. Mani ikiciliğinin Zerdüşt ikiciliğinden farkı, Zerdüştlük'te iyilik ve kötülüğün esasının ruhani âlemde bulunması ve maddi âlemin sırf bir kötülük ilkesi olarak görülmemesidir. Mani'ye göre iyilik ve kötülük aslında birbirinden ayrı ve birbirine karşı olan ilkelerdir. Bu iki karşıt ilke aracılığı ile bu âlem birbirine mezcolmuştur.[333]

İbn Nedim de, Mani'nin eserlerini ve ondan sonra onun yolunda giden birçok Mani önderinin isimlerini ve faaliyetlerini zikretmektedir.[334]

1.2.3.2. Maniheizm'de Kurtarıcı Düşüncesi

Maniheizm'in kurtuluş inancına göre, ruhlar yeryüzü ve beden hapishanesinden kurtuldukça, dünyada da zulüm, şiddet ve kötülük artacaktır. Yeryüzünde tutsak olarak yaşayan ışık unsurları burayı terk ettikçe onlardan kaynaklanan iyilik ve barış da azalacaktır. Ona göre ahir zamanda yalancı peygamberler, yalancı mitra (deccal) ortaya çıkacaktır. Son ışık parçacığının da dünyayı terk etmesine yakın bir zamanda yeryüzünde bir savaş çıkacak ve bu dünyanın sonunun habercisi olacaktır. Yeryüzüne kavga ve kargaşa hâkim olacak, daha sonra ise Işık Elçisi İsa Mesih tekrar yeryüzüne gelerek insanları yargılamaya başlayacaktır. İyiyi kötüden ayıracak o ana kadar yeryüzünde kalan Maniheistler onun sağına oturarak kazananlardan olacaklardır. Solunda yer alan günahkârlar ise

---

[331] Ebu'l-Meali, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, s. 415 vd.; Musazade, **Şia Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh**, s.17.
[332] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s.105.
[333] Ahmedov, Şahin, **Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**, s. 43.
[334] İbn Nedim, **Fihrist**, s. 470 vd.; Ülken, **İslam Felsefesi**, s. 23.

cehenneme atılacaklar, sonra İsa Mesih, samanyolu şeklindeki ilahi varlığa ve evreni ayakta tutan beş ışık ruhuna yerlerinden ayrılmalarını emredecektir. Böylece yeryüzü çökecek, 1468 yıl sürecek büyük bir ateş çıkacaktır. Sonunda kaybeden kötüler bir çukura atılıp ağzı kapatılacak, böylece iyilikle kötülüğün mücadelesi tamamlanmış olacaktır.[335]

1.2.3.3. Maniheizm'in Etkileri

Maniheizm'in öğretisinin oluşmasında birçok inancın etkili olduğu araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Buna göre Maniheizm'de, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabilik, Budizm, Zerdüştlük gibi dinlerin etkisi görülmektedir.[336] Mani dini mensupları Hermes'i Mani'den önce gelen beş büyük peygamberden sayıyorlardı. Mani nübüvvet öğretisinde yer bulan Hermes'in kişiliği, Mani sayesinde İslam'a geçmiş ve burada İdris ve Hènoch ile özdeşleşmişti. Aynı zamanda Hermesçi olan ilk Müslümanlar da Şii idiler.[337] Anlaşılmaktadır ki İran'da daha önceden var olan Hermesçilik ve Mani gibi akımların düşünceleri, ilk Şii Müslümanlardan bazıları kanalıyla Şiilik öğretisine geçmişti.

Corbin'e göre İsmaililikte zamanın doğuşu konusu bir nevi simgeler tarihi olarak Mani dini ile açık benzerlikler göstermektedir.[338] Tabiat konusu da İsmaili kaynaklar içinde yer alan konulardan biridir. Kamil tabiat, ruhaniyettir, filozofun, hâkimin meleğidir. Onu hikmete irşad eden kişisel rehberidir. Neticede Daena (melek) başka bir adıdır. Ruhun benzeri olan nurani surettir. Zerdüşt ve Mani dininde dünyaya dönüşü sırasında seçilmiş kişiye görünendir. Hermes'in kendi tam tabiatından nail olduğu müşahedesi Sühreverdi tarafından yorumlanmış, ondan sonra da bütün İşraki okulu, Molla Sadra ve öğrencilerinin öğrencilerine kadar birçok kişi de bu konuyu açıklamış ve yorumlamıştır.[339]

---

[335] Biruni, **el-Asaru'l-Bakiyye ani'l-Kuruni'l-Haliyye**, s. 252; Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 161; Rudolph, "Maniheizm", **GÜÇİF Dergisi**, s. 389-390.
[336] Gnoli, "Mani", **ER**, IX, 158; Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s. 153.
[337] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, 236.
[338] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, 173.
[339] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, 241.

İlk yüzyıllara (II./VIII.) ait en eski metinlerden biri "*Ummu'l-Kitab*"dır. Farsça'nın eski bir lehçesi ile yazılmıştır. Günümüze kadar gelebilen kitap, Beşinci İmam Muhammed Bakır ile üç şakirdi arasında bir konuşma olarak kaleme alınmış olup, başlangıcından itibaren İncilleri de anımsatmaktadır. Kitapta işlenen diğer konular, cifr ilmi beşli gruplarıdır ve bu konuda Mani dininin etkileri çok açık olarak saptanabilir. Diğer bir temel konu da Selman'ın düşmana karşı yedi cengidir. Selman bir nevi ilahi mazhar olarak melek Mikail'in çizgilerini taşımaktadır. Ulûhiyeti reddetmekle, bu ulûhiyette gizlenmekte ve ulûhiyete tapınmada ancak onunla olmaktadır.[340] Bu kitapta ayrıca, harflerin biçim ve düzenlerinin, semavi varlıklar ve Şii imamları arasındaki sıralama ve derecenin bir belirtisi olduğu anlaşılmaktadır.[341]

1900 yılında A. Polwzew adındaki bir Rus memuru tarafından ortaya çıkarılan söz konusu kitabın daha sonra çeşitli yazma nüshaları bulunmuş ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Rus Şarkiyatçı Ivanow bu kitabın II./VIII. yüzyılın ilk yarısında Hattabiye fırkası içinde yazılmış olabileceğini söyler. 1964'te Filippani Roncani'nin ileri sürdüğü iddiaya göre bu kitapta İslam dışı etkiler çoktur. Selman'ın yedi cengi konusunda Mani dininin etkileri vardır. Kozmogoni (evrenin oluşumu) öğretisi açısından da gnostik kabbalistik unsurlar içerir. Melek öğretisi açısından İrani ve Mazdeki etkiler görülür. Daha sonra kitabı tercüme etmiş olan Roncani, İslam öncesi İran'dan kaynak alan, Mani ile Mazdek karışımı, Hint ve Babil mistisizminden de etkilenen bir ekolün Kufe gulüv öğretisine ulaşarak sonradan İslami, İsmaili bir görünüm aldığını ifade etmiştir.[342]

Boer'e göre İslam düşüncesi, Sami gelenekten ziyade Hind ve İran felsefesi ve inançlarından etkilenmiştir. İran düalizmin vatanıdır. Bu düalist öğretiler veya Maniheizm doğrudan doğruya kelami ihtilaflar üzerinde tesirler meydana getirmiştir.[343] Bağdadi, Kaderiyye ve Mutezile fırkaları bahsinde Nazzamiyye'nin kurucusu Ebu İshak b. es-Seyyar'ın Seneviyye hakkında yazdığı bir kitabında Manihesitlerin (Maneviyye) nurun muhtelif şekilleri içinde hayır fiillerini yücelttiği, nurun kötülüğe gücü yetmediği ve ondan kötü fiillerin doğmayacağı şeklindeki

---

[340] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, 153-154.
[341] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, 264.
[342] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, 151, 204 nolu dipnot.
[343] De Boer, **İslam'da Felsefe Tarihi**, s. 9-10.

görüşlerini naklettiğini belirtir. Nazzam bu görüşü kabul etmemekle birlikte, kader tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde Mani fikirlerinin müelliflerin eserlerine kadar girmiş olması İran kültürünün Arap kaynaklarına nüfuzuna iyi bir misal teşkil etmektedir.[344]

1.2.4. Mazdekizm

I. Kubad b. I. Firuz (488-531) yıllarında şahlık yapmıştır. Mazdekizm'in kurucusu olan Bamdad oğlu Mazdek de I. Kubad devrinde ortaya çıkmıştır. Mazdek, Zerdüştlük ve Mani dinlerini ve özellikle toplumsal meseleler konusunda Eflatun düşüncesini öğrenmiştir. Hükümdar Kubad'ın bile bu mezhebe girdiği rivayet edilir, ancak soylular ve Mubedlerin iktidar üzerindeki güçlü nüfuzu yüzünden Kubad tahttan indirilerek hapsedilmiş, yerine kardeşi Camasb şah yapılmıştır. I. Kubad'ın oğlu Hüsrev Anuşirvan zamanında Mazdekizm'in öğretisini Mazdek ile tartışmak üzere Zerdüşti ve Hristiyan din adamlarının katıldığı bir toplantı yapılmış, Mazdek'in bu tartışmada yenilmesi üzerine toplantıya katılanlar tarafından ölüme mahkûm edilmiş ve cezası hemen uygulanmıştır. Daha sonra Mazdek'in taraftarlarından yüzbin kişinin de öldürüldüğü ve mezhebinin yasaklandığı nakledilmektedir.[345] Mazdekizm hareketinin ortaya çıkmasındaki başlıca etkenin, Zerdüşt cemaatinin İran'da toplumsal şartlara karşı protestosu olduğu söylenmekte ve bu nedenle Mazdekizm insanlık tarihinde ortaya çıkan ilk ihtilalci mezhep olarak nitelenmektedir.[346]

1.2.4.1. Mazdekizm'in Öğretisi

Mazdekizm'in de öğretisinin başlıca konusunu Zerdüştlük ve Maniheizm'de olduğu gibi iki asıl yani nur ve zulmet arasındaki ilişki oluşturuyordu.[347] Mazdek'in

---

344 Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 98.

345 Handmir, Gıyaseddin b. Hemmami'd-Dini'l-Huseyni (942/1535), **Tarihu Habibi's-Siyer**, Kitapfuruşi Hayyam, Üçüncü Baskı, Tahran 1983, I, 239; Meşkur, **Tarih-i İran-ı Zemin**, s. 92-93, 94.

346 Wach, **Din Sosyolojisi**, s. 238; Şapolyo, Enver Behnan (1900-1972), **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, Elif Kitabevi, Üçüncü Baskı, İstanbul 2006, s. 437.

347 Christensen, **İran der Zaman-i Sasaniyan**, s. 360.

takipçileri ruhun ebedi olduğu inancındadırlar. Ruh tenasüh yolu ile mükemmelleştikten sonra cehennem azabından uzak kalabilirdi.[348] Kâinat âlemi dört, yedi ve on iki kuvvetle yönetilmektedir. Buna âlem-i ulvi denir. Bir de âlem-i sufli vardır. Mubd ve Herbed dörtlere; Karvan, Pişkar ve Salar yedilere; Hanende, Dühende, Sitanende, Pürende, Kuşende ve Zanende on iki kuvvete dâhildir. Herhangi bir insanda bu kuvvetlerin hepsi toplanırsa o kişi ulvi âleme yükselir ve rabbani olur. Bu mertebeye ulaşanlar halkı fenalıklardan, haksızlıktan, eşitsizlikten ve düşmanlıktan korur.[349]

Mazdek öğretisini kurarken Eflatun'un *Devlet* kitabından da yararlandı. Mazdek'in öğretisinin temeli toplumsal reformdu. İnsanlar arasında servet dağılımında eşitlik gibi nazariyeleri vardı. Malın mülkün fertler arasında eşit şekilde bölünmesi ve yine soylular tarafından kullanılan kadınların erkekler arasında taksim edilmesini savunuyordu. Çünkü ona göre mal ve nimet aslında tüm halka aitti. Mazdek bu öğretisini yayarken bazı insanları Zerdüştlük'ten döndürmeye muvaffak olmuştu. Mazdek bu iştirakçi öğretisini muhtemelen Berhemiyye ve Sabiiyye'den almıştır.[350] Taberi Mazdek inancını şöyle açıklamaktadır:

> *Tanrı yeryüzündeki bütün malları, insanların eşit bir şekilde bölüşmeleri için yaratmıştır, fakat insanlar birbirlerine zulmederek bu servetleri aralarında bölmemişlerdir. Onlar, yeryüzündeki malları zenginlerin elinden alarak fakirlerin arasında böleceklerini serveti çok olan kimselerin malını elinden alarak yoksullara vereceklerini söylüyorlardı. Elinde fazla mal, servet, kadın ve ticaret eşyası bulunan kimse, bu mal, kadın ve eşyalara başkalarından daha müstahak değildir, derlerdi. Sefiller Mazdek'in bu fikir ve inanışını kabul ettiler, bunu fırsat bilerek ona ve arkadaşlarına yardımda bulundular, fikirlerini yaydılar.*[351]

Mazdek öğretisi mal ve servet paylaşımındaki bu uygulamalarıyla bugünkü Komünistlik veya Bolşevikliğe benzetilmektedir.[352] Noldeke, Mazdek'in öğretisinin Komünizm'den farkının öğretinin din rengine bürünmesi olduğunu söylemektedir.

---

348 Musazade, **Şia Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh**, s. 17.
349 Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, s. 439.
350 Ebu'l-Meali, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, s. 17, 404 vd; Meşkur, **Tarih-i İran-ı Zemin**, s. 92-93, 94; Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, s. 437-438.
351 Taberi, **Tarih**, II, 92-93.
352 Taplamacıoğlu, **Dinler Tarihi**, s.116.

Bunun dışında Mazdek'in ruhani olan diğer öğretileri de vardır. O, kanaati, zahitliği telkin etmiş, hayvan eti yemeği ve hayvan kesmeyi yasaklamıştır.[353]

Christensen Mazdekizm'i, onunla aynı teolojik prensiplere sahip olan Maniheizm'in reforme edilmiş hali gibi tanımlamaktadır. Toplumsal eşitsizliğin ortadan kaldırılması onun da amacıdır. Eşitliği temin edebilmek için de zenginden alıp fakire vermek gerekmiştir. Alt toplumsal sınıflarda oldukça yayılmış ve resmi koruma altında olduğu zamanlarda iyi bir şekilde teşkilatlanmış olsa da din adamlarının entrikaları nedeniyle siyasi himayesini kaybetmiştir.[354] Mazdekizm, Sasani Hanedanlığı yıllarında Gürcistan'a da sokulmaya çalışılmış, bunda kısmen de olsa başarıya ulaşılmıştır.[355]

1.2.4.2. Mazdekizm'in Etkileri

Mazdekizm, Mazdek'in öldürülmesinden sonra hemen son bulmamış, Abbasiler'de Harun Reşid zamanında Azerbaycan taraflarına sirayet etmiş, X. asra kadar Türk illerinde hayatiyetini devam ettirmiştir. Buralarda bu mezhebe tabi olanlara Zındık veya Zanadıka denilmiştir. Oğuzlar Müslüman olduktan sonra bu bölgelerde varlığını yitirmiştir. Hicaz bölgesinde de Mekke halkının bir kısmının Mazdekizm'i kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mesela şair İmriu'l-Kays ve oğlunun Mazdek inancını yaymak amacıyla isyan başlattıkları ve her ikisinin de yakalanarak öldürüldüğü rivayet edilmektedir. İslamiyet geldiği yıllarda ve Abbasiler zamanında gizli olarak devam eden Mazdek inancı hicretin ilk yıllarında özellikle İran'da Sürhilik, Zanadıka, Hurremdiniyye/Muhammera gibi aşırı fikirleri olan mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.[356] Bunlardan bazıları araştırmamızın ikinci bölümünde incelenecektir.

---

[353] Ahmed Emin, **Fecru'l-İslam**, s.109-112.
[354] Christensen, **İran der Zaman-i Sasaniyan**, s. 360-363.
[355] Berdzenişvili, **Gürcüstan Tarihi**, s. 81-82.
[356] Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, s. 438-439.

İKİNCİ BÖLÜM

İRAN KÜLTÜRÜNÜN ŞİA'YA ETKİSİ

2.1. ŞİA'NIN İRAN'A GİRİŞİ

Şia'nın İran'a nasıl girdiğine geçmeden önce, İran'daki dini, siyasi ve sosyal duruma kısaca temas etmek istiyoruz.

Sasani İmparatorluğu kurulduktan bir süre sonra Ortadoğu ve Anadolu'da Roma İmparatorluğunun sınırlarına dayanmış, Roma İmparatorluğunun ikiye bölünmesinden sonra ortaya çıkan Bizans İmparatorluğu döneminde de güçlü bir devlet olarak varlığını sürdürmüş hatta Bizans'ı yenerek Karadeniz kıyısındaki topraklara sahip olmuştur. Bunu sağlayan etkenlerden biri, Sasaniler devrinde din ve devletin ayrılmaz bir bütün oluşturmasıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere Zerdüştlük, Sasani İmparatorluğunun ilk yıllarında devlet dini olarak kabul edilmiştir. Ancak ilerleyen yüzyıllarda Zerdüşt rahiplerin dine fazla müdahaleleri neticesinde Zerdüştlük gücünü ve saflığını kaybetmiştir. Hristiyan, Yahudi ve Budist dinlerinin İran'a girmesi, misyonerlerin faaliyetleri ve Yunan düşünürlerin devlet tarafından himaye edilmesi de Zerdüştlük'ün zayıflamasına etki eden sebeplerdendir. İskender'in İran'ı fethinden sonra da devlet üzerindeki etkinliği zayıflamış ve eski gücünü bir daha yakalayamamıştır. Devletin ve rahiplerin halka yönelik baskıcı tutumları, bu kesimlere karşı bir kin ve nefretin doğmasına yol açmış, Sasani devleti de zamanla Zerdüşt din kurumunun desteğini yitirerek halktan kopmuştur. Böylecee devlet şehirlere akın düzenleyen Müslüman Arap fatihleri karşısında durma gücünü kaybetmiş, Arap fethinden sonra Müslümanların Zerdüştlük'ü Ehl-i Kitaptan saymalarıyla Zerdüştiler İslam beldelerinin özellikle kırsal kesimlerinde yaşamlarını sürdürebilmişlerdir.[357]

---

[357] Dozy, **İslam Tarihi**, s. 161-163; De Bruijn, J. T. Pieter, "Iran" -Religions-, **EI**, Leiden 1978, IV, 43; Çeçen, Anıl, "Bir İran Değerlendirmesi", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İran Özel Sayısı)**, Ankara 1999, V/III, 343-355.

İran, Sasani devrinin sonlarında siyasi açıdan oldukça zor bir dönemden geçiyordu. Hüsrev-Perviz'in ölümünden III. Yezdigird'in saltanata geçişine kadar dört yıldan fazla bir süre geçmemişti ki Sasani tahtına ikisi kadın sekiz kişi oturdu. Bu durum, Sasanilerin içine düştüğü siyasi istikrarsızlığın bir göstergesi ve gelecek yıllarda devletin Araplar karşısında uğrayacağı akibetin de habercisiydi. Son Sasani şahı III. Yezdigird, İran'ın Arapların şiddetli baskısı altında olduğu bir dönemde tahta çıktı, fakat sadece Sasani imparatorluğunun çöküşüne şahitlik edebildi.[358]

İran ve Romalıların yirmi yıldan fazla süren uzun savaşları halka büyük sıkıntılar getirmişti. Bu savaşlarda önemli sayıda insan gücü yok oldu, şehirler ve köyler harap oldu. Savaşların yapılması için gerekli olan maddi ihtiyaçlar da halkın üzerine yüklenmişti. Şehirlerin ve yolların güvensizliği, ekonominin içinde bulunduğu sıkıntılı durum vb. sebepler halkın mutsuz olması ve devlete karşı hoşnutsuzluğu için yeterliydi. Devlet halktan o kadar kopuktu ki Sasani Şahı, halkın içinde bulunduğu durumdan habersizdi ve yönetime karşı duyulan hoşnutsuzluğun farkında değildi. Yezdigird, halkının İslam'a neden meyledip Arapları Fars'a tercih ettiklerini kavramak yerine askeri tedbirlerle Müslümanları engelleyebileceğini düşünüyordu. Bütün bunlar Arapların İran'ı fethini kolaylaştırıcı bir alt yapı hazırlamıştı. Neticede askeri tedbirler olumlu sonuç vermedi ve komutanları birbiri ardınca yenildiler, öldürüldüler ya da Müslümanlarla barış yaptılar.[359]

2.1.1. İranlıların İslamiyet'i Kabul Edişi

İranlılarla Arapların, İslam gelmezden önce de çeşitli şekillerde ilişkileri vardı.[360] Dolayısıyla Arapların eski İran dinleriyle tanışmaları ve bu dinlerden etkilenişleri cahiliye devrine kadar gitmektedir. Araplar, Zerdüştlük ile de ilk defa sadece Yahudiler ve Hristiyanlar veya İslam fetihleri sayesinde değil, bizzat İranlıların kendileri vesilesiyle tanışmışlardı. Çünkü İranlıların Arap yarımadasıyla

---

[358] Zerrinkub, Abdulhuseyn (1910-1999), **İslam Şafağı**, çev. Hasan Almaz, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 115.

[359] Şehidi, Seyyid Ca'fer, **Bir İslam Tarihi Tahlili**, çev. Hasan Elmas, Endişe Yayınları, Ankara 1992, s. 209-210, 217; Furon, **İran**, s. 108.

[360] Hovannisian, Richard G.-Georges Sabagh, **Huzur-i İraniyan der Cihan-ı İslam**, çev. Feridun Bedrehayi, Merkez-i Bazşinasi, Tehran 1381, s. 32 vd., 60.

ticaret ilişkileri vardı ve İran malları Arabistan yarımadasında çok bulunurdu. Miladi 240'lı senelerde Farslılar Irak'taki Hire şehri ve civarını ele geçirerek bir emirlik kurmuşlardır. Hire, Halid b. Velid tarafından fethedildiği 633 yılına kadar da Farslıların elinde kaldı. İbn Kuteybe'nin belirttiğine göre Zerdüştlük, Hire kanalıyla Hicaz Araplarından Temim kabilesinin de dini olmuştu. Temim kabilesinin önceden Zerdüşt iken daha sonra müslüman olan bazı mensuplarının isimleri müellifler tarafından zikredilmektedir. Bunlardan Hacib b. Zurare'nin eski İran dinleri âdetine uyarak öz kızıyla evlendiği ama sonradan pişman olduğu rivayet edilmektedir.[361] Söz konusu kabile üyeleri sonradan Müslüman olmuşlardı ve her biri kendi ailesinin önde gelen kimselerindendi. Basra bölgesinde nüfuzları çoktu. Bazen pek dostane olmasa da Sasanilerle ilişki içindeydiler.[362]

Zerdüştlük Bahreyn bölgesinde de çok yayılmıştı.[363] Belazuri'nin naklettiğine göre, Hz. Peygamber zamanında Bahreyn Sasanilere aitti. Temim Araplarından ve diğer bazı kabilelerin halkından birçoğu da Bahreyn'de yaşamaktaydı. Bahreyn halkının da çeşitlilik gösteren bir dini yapılanması vardı. Burada Zerdüştlük, Yahudilik ve Hristiyanlık birlikte yaşıyordu. Hz. Peygamber, 8/630 yılında oraya Ala b. Abdillah b. İmad Hadrami'yi elçisi olarak gönderdi ve yazdığı mektupla onları İslam'a davet etti. Böylece oradaki Araplar ve Farslıların önemli bir kısmı Müslüman oldular. Ancak yine de Müslüman olmayıp eski dinleri üzere yaşamaya devam eden halk da vardı ve Ala, Hz. Peygamber'in emri üzere bunlarla bir anlaşma yapmıştı.[364] Aynı şekilde Zerdüştlük, Yemen'deki İran hâkimiyeti sırasında Yemen'e de girmişti. Yemenli kabilelerdeki karizmatik lider anlayışının, İranlıların Yemen bölgesini egemenlikleri altında tuttukları dönemde İranlılardan etkilenerek oluşması pek

---

[361] Hilal et-Temimi, el-'Aqra' b. Habis el-Mucaşi'i, Sibuht b. Abdillah et-Temimi, Zürara b. 'Ades et-Temimi, Ebu Sud, Hacib b. Zurare, İbn Kuteybe, İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (213/828-276/889), **el-Maarif**, tah. Servet Ukkaşe, Daru'l-Maarif, Dördüncü Baskı, Kahire trz., s. 621; Guy Monnot, **Islam et Religions**, Editions Maisonneuve et Larose, Paris 1986, s. 33; Chokr, Melhem, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 438.

[362] Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 440.

[363] Petrushevsky, **Islam in Iran**, s. 8.

[364] Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), **Fütuhu'l-Buldan**, tah. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978, s. 89.

muhtemeldir. Nitekim İranlılar güney Arabistan Araplarına hatta onlar vasıtasıyla diğer Araplara kendi dinlerinden ve adetlerinden pek çok şeyi aktarmışlardır.[365]

İranlıların İslam ile tanışmaları ise Hz. Peygamber dönemine kadar geriye gitmektedir. Hz. Peygamber'in, Hicri VII. senede Hudeybiye antlaşmasından sonra Abdullah b. Huzâfe'yi II. Hüsrev'e elçi olarak gönderip kendisini İslam'a davet ettiği, fakat Hüsrev'in gönderilen mektubun okunmasına bile tahammül edemeyip mektubu yırtıp attığı, onun bu hareketi Peygamberimiz'e haber verilince, Resulullah'ın "*Allah da onun mülkünü parça parça etsin*" dediği rivayet edilmektedir.[366] Hz. Peygamber'in meşhur sahabilerinden Selman-ı Farsi[367] Müslüman olan ilk İranlı kabul edilmektedir.[368] Diğer taraftan, Selman'ın Hz. Ebubekir'in halife seçilmesi sırasında, halifelik için Hz. Ali'yi desteklediği ve Şiiliğin onun sayesinde Sasani topraklarına yayıldığı iddia edilmektedir.[369]Ancak söz konusu dönemde bir mezhep olarak Şia'dan bahsedilmesi mümkün olmadığından bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz.

İran'ın fethi ise Hz. Ömer zamanında gerçekleşmiştir. Onun devrinde Müslümanlar dönemin büyük imparatorlukları olan Bizanslılar ve İranlılarla savaşmaktaydılar.[370] Hz. Ömer'in de Kadisiye savaşı sıralarında Sasanilerin son hükümdarını gönderdiği elçilerle İslam'a davet ettiği ancak bunun kabul edilmediği rivayet edilmektedir.[371] İslam orduları Sasanileri 15/636'da Kadisiye'de, 16/637 Celûla'da, 21/642'de Nihavend'de yenilgiye uğrattı. Son Sasani hükümdarı III. Yezdigird bu tarihten 31/651 yılına kadar resmen hükümdar olarak kaldıysa da

---

[365] Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 114; Benli, **Fars-Şia İlişkisi**, s. 24.

[366] Nemr, Abdulmunim, **eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik**, yy. 1988, s. 58; Naskalı, "İran" -Tarih-, **DİA**, XXII, 395.

[367] Selman, Fars'ın Ramahurmuz veya İsfahan şehrindendir. Uzun bir ömür yaşamış ve Hz. Ömer devrinde veya Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında vefat etmiştir. İbn Kuteybe, **el-Maarif**, s. 270-271.

[368] Mutahharî, Murtaza, **Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran**, Tahran 1362/1984, I, 79.

[369] Petrushevsky, **Islam in Iran**, çev. Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985, s. 30; Zerrinkub, **İslam Şafağı**, s. 88.

[370] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 36.

[371] Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 257-258; Makdisi, Ebu Nasr Mutahhar b. Tâhir (355/966), **el-Bed ve't-Tarih**, yy. trz., V, 171-172.

peyderpey topraklarını Müslümanlara teslim ettikten sonra Fars'ın doğusuna çekildi ve bir süre sonra da Merv'de öldürüldü.[372]

Pers medeniyetinin son temsilcisi Sasani imparatorluğunun yeni büyümekte olan Arap devleti karşısında yenilgiye uğramasının kuşkusuz çeşitli sebepleri vardı. Bunların belki de en önde geleni Sasani imparatorluğunun sonlarına doğru toplumsal çöküntü ve sınıflar arası çekişmelerdi. Sasani sosyal yaşantısının zorluğu, sınıflar arası mücadele sosyal bir bunalım meydana getirmişti. Yenilginin sebeplerine dikkat çeken Andre Miquel durumu şu şöyle tasvir etmektedir:

> *Şayet atlarına, fillerine ve altınına rağmen Medain, Arap darbeleriyle bu denli çabuk devrilmişse, öyle görünüyor ki bunun sebebi Sasani toplumunun derin bir bunalım yaşıyor olmasıydı. Bizans'ın ve Batı'nın aleyhine birikmiş bulunan geniş yedek akçelere ve Uzak Doğu'nun Hint Okyanusu-Afrika yollarının denetimine dayalı ticari genişleme, kentlerin ilerlemesine, toprak Aristokrasisi'nin çökmesine ve komünist eğilimli Mazdekizm yoluyla VI. yüzyılda şehirlerin yeterince proleterleşmesine sebep oldu. Diğer taraftan taht kavgaları içerisinde bunalan Bizans ve Roma ile yüzyıllar süren savaşlardan bitkin düşmüş Sasani Devleti'nin, kolu kanadı böylece kırılmış bir halde göçebelere teslim oldu. Sasani başkentinin savaşın ilk yıllarında düşmüş olması da yenilgiyi hızlandıran diğer bir neden olarak kabul edilmelidir.*[373]

İran'ın fethedilmesi sırasında Kazvin hariç diğer şehirlerde yaşayan halk çoğu zaman İslam'ı toplu bir şekilde kabul etmemişti. Fetihlerle ele geçirilen şehirler ekonomik durumlarına göre bir defalık vergi ödüyorlar ve devamında yıllık belirli miktarda haraç vermek kaydıyla yerel hükümdarların idaresine bırakılıyorlardı. Kramers'e göre, Arapların İran'a yaptığı seferlerin ve savaşların tarihleri kesin değilse de[374] kaynaklardaki rivayetler Arapların ve İslam'ın bütün İran boyunca çok hızlı bir şekilde yayılma gösterdiğine işaret etmektedir. Mukran ile Kabil hariç Belh'e kadar bütün bölgeler Halife Osman devri (644-656) bitmeden önce Araplar tarafından fethedilmiştir. Fetihlerden yaklaşık iki asır sonra İslam, İran'ın orta

---

[372] Naskalı, "İran" -Tarih-, **DİA**, XXII, 395.

[373] Miquel, Andre, **İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze**, çev. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991, I, 89.

[374] Bunun nedeni muhtemelen, fethedilen bölgelerdeki halkın bir süre sonra Araplarla yaptıkları anlaşmaları bozarak isyan etmeleri ve isyan hareketlerinin çıktığı bölgelerin Araplarca ikinci veya üçüncü kez fethedilmesi sebebiyle fatihlerin ve fetihlerin tarihinin birbirine karıştırılmasıdır. M. Bahaüddin Varol, "İlk Dönem İslam Siyasi Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", **SÜİF Dergisi**, Konya 2004, XVIII, 118. Ayrıca Horasan bölgesi fetih hareketleri hakkında detaylı bilgi için aynı makaleye bakınız.

bölgeleri ve Horasan'da büyük ölçüde yayıldı. Merkezden uzak olan Fars, Kirman ve Azerbaycan gibi eyaletlerde ise Zerdüştiler Arap hâkimiyetinde olmakla birlikte dini inançlarını yaşamaya ve korumaya devam ediyorlardı. Ancak 700 yıllarında İran'da yaşayan Zerdüştiler ilk defa Hindistan'a göç etmeye başlamışlardır.[375] Aynı şekilde İran'ın diğer bazı bölgelerinde de İran'ın eski dinlerinden Maniheizm ve Mazdekizm'in halk üzerindeki etkileri tamamen silinmemiş, halk bu zengin kültürü korumaya ve yaşatmaya devam etmiştir.[376]

Minorsky, Arapların fetihlerle İran'a girmeleri ve Sasani devletini ortadan kaldırmalarına rağmen, Hazar denizinin güneyine özellikle Gilan bölgesine tam olarak hâkim olamadıklarını söylemektedir. Ona göre bu bölgedeki otoritelerini güvence altına almak isteyen Araplar, idareyi yerel yöneticilere bırakarak kalıcı olabileceklerini düşünüyorlardı. Bu sebeple yöneticileri yerel halktan atadılar. Fakat eski kültürlerini ve yaşam tarzlarını bir türlü bırakamayan bölgede, başına buyruk bir yönetim ve Araplara karşı düşmanca bir tavır gelişmeye başladı. Deylem'de de insanlar eski kültürleriyle bağlarını tamamen koparmamaları nedeniyle yeni dine ve kültürüne alışamamışlardı.[377] Bütün bu zorluklara rağmen Araplar, geçmişteki Sasani-Bizans çekişmesinin İranlıları yıpratmasından da yararlanıp İslam'ın gücünü de arkalarına alarak İran'da yeni bir devlet yapısı kurdular ve İran halkının müslümanlaşmasını sağladılar. Emevi ve Abbasi imparatorlukları döneminde İran büyük ölçüde müslümanlaştı.[378]

İranlıların peyderpey de olsa İslamiyet'i kabul etmelerinin birtakım sebepleri vardır. Bazı araştırmacılar, İslam dinindeki hoşgörü ve eşitlik anlayışının etkisine vurgu yapmakta, ayrıca İslam'ın diğer dinlerden farklı olarak insanlara daha çok özgürlük vermesi nedeniyle Sasani toplumunun İslam'ı kabul ettiğini savunmaktadırlar. Böylece İranlılar, Zerdüşt dininde bulamadığı hürriyet ve

---

[375] Kramers, "İran" –Tarihi ve Etnografik Bakış-, **İA**, V/II, 1015-1016; Özgüdenli, Osman Gazi, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, İstanbul 2000, XXII, 396.

[376] Miquel, **İslam ve Medeniyeti**, I, 140.

[377] Minorsky, Vladimir Fedorovich, **Iranica Twenty Articles**, Publications of The University of Tehran, Tahran 1964, s. 244.

[378] Çeçen, Anıl, "Bir İran Değerlendirmesi", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İran Özel Sayısı)**, Ankara 1999, V/III, 343-355.

kurtuluşu İslam'ın mesajında buluyorlardı. Mubedler, Dihkanlar[379], Hüsrevler öyle çirkin ve nefret ettirici bir doku örüyorlardı ki artık din, "halka karşı bir din" haline dönüşmüştü. Mubedler, Dihkanlar ve Hüsrev'in çıkarlarının savunucusu olmuştur.[380]

Bir başka görüşe göre ise İranlılar, Arapların bölgelerine yayılmasıyla düştükleri ikinci sınıf vatandaş statüsünden Müslüman olarak kurtulmak istiyorlardı. Aynı zamanda İslam ile Zerdüştlük'ün benzerlikleri nedeniyle, İslamı kabul etmek onlar için o kadar da zor değildi.[381]

İddialara göre, İranlıların İslamiyet'i kabul etmesi ve İslam'ın Farslılar arasında süratle yayılmasını sağlayan sebeplerden biri de İranlıların milli ve siyasi şuurudur. Bu yeni dinin sancağı altında toplanmayı sağlayan şuur, Hz. Hüseyin'in Sasani hanedanının son temsilcisi olan Yezdigird'in kızı Şehribanu ile evlenmesi sebebiyle teşekkül etmiştir. Zira Farslılar, Hz. Hüseyin'in çocuklarını eski meliklerinin varisleri sayıyorlardı.[382] Kralların veya imparatorların özellikle siyasi yakınlık kurmak amacıyla başka bir ülkenin kral veya imparatorunun kızı ile yaptıkları evlilikler tarihte bilinen bir husustur. Ancak Hz. Hüseyin'in evliliğinin mahiyeti bu surette olmadığından Araplarla İranlılar arasında yapılan bir evliliğin topyekün bir milletin Müslüman olmasına sebep teşkil edeceğini düşünmek kanaatimizce bu kadar kolay olmamalıdır.

İranlıların İslamiyet'i kabul edişleri konusunda farklı bazı yorumlar da bulunmaktadır. Bunlara göre İranlıların İslamiyet'i yeni dinleri olarak kabul etmeleri sanıldığı kadar kolay ve çabuk gerçekleşmemiştir. İran, fetihlerden sonra planlı olarak İslamlaştırılmaya çalışılmış mesela Ömer b. Abdulaziz ve Hişam dönemlerinde gayrimüslimlere yüklenen ağır vergiler nedeniyle halkın birçoğu

---

[379] Dihkan, Sasaniler zamanında köyleri yöneten ve geniş topraklara sahip olan kişilere verilen isimdi. Sasani toplumunda çok önemli bir sosyal tabakayı oluşturuyorlardı ve devlet üzerinde nüfuzları vardı. Abbas Kadiyani, **Ferheng-i Cami-i Tarih-i İran**, İntişarat-ı Aron, Çap-ı Çaharrom, Tehran 1381, I, 387.

[380] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 241.

[381] Dozy, **İslam Tarihi**, s. 164-165.

[382] Arnold, Sir Thomas W., **ed-Da'vetu'l-İslam**, çev. Hasan, Hasan İbrahim-Abdulmecit Abidin-İsmail en-Nahravi, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısriyye, Üçüncü Baskı, Kahire 1970, s. 238, (Ahmed-Bey, **Les Croyances Mazdéennes dans la Religion Chiite**'den naklen.); Hasan, Hasan İbrahim, **Tarihu'l-İslami's-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafi ve'l-İctimai**, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısriyye, Dokuzuncu Baskı, Kahire 1979, I, s. 225, 409.

İslamı kabul etmek zorunda kalmıştır.[383] Diğer taraftan Fars milliyetçiliğinin de Farsilerin bir bölümünün İslam'ı reddetmesinde önemli bir etkisi olmuştur. İddiaya göre imparatorluklar ve güçlü devletler kurmuş olan Farslıların köklü medeniyetinin diğer milletler üzerinde önemli bir nüfuzu vardı. Bu bakımdan kendilerini diğer milletlerden üstün görüyorlardı. Çölden gelen ve geçmişte bir devlet geleneği olmayan bedevi Araplara karşı mağlubiyetlerini bir türlü kabullenememişler, Araplar tarafından devletlerinin yok edilmesi onlara çok ağır gelmiş, kendilerini büyük bir felakete uğramış gibi hissetmişlerdir. Bu nedenle İslamiyet'i kabul edenlerin aslında bunu taktik gereği yaptıkları, eski kültürlerini korumak ve devam ettirebilmek için Farslılardan bir kısmının görünüşte Müslüman olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Bu düşünceyle Farslılar Ehl-i Beyti sevdiklerini ve Hz. Ali'ye yapılan zulümlere karşı çıktıklarını iddia ederek Şiileri kendilerine çekmeye çalışmışlar, iddiaya göre onları İslam çerçevesinin dışına çıkarmışlardır.[384]

İran'ın İslamlaşmasının görünüşte olduğunu düşünen Balcıoğlu bu konuda şöyle söylemektedir:

> *İran (Arap fethiyle) uğradığı bu kahır ve istila acılarını bir an olsun unutmadı. Nesillerden nesile bu elim hatıratı nakletti. İslam'ın bütün iman ve akide yollarıyla her türlü inkişaf sahalarına varıncaya kadar, kin ve husumet duygularını dökmekten bir dakika hali kalmadı. Hiçbir İranlının yüzünün samimi bir tebessüm ile İslam'ın zaferi karşısında mütehassis olduğu görülmedi… Zerdüşt ruhanilerinin debdebeler içindeki ayinlerine rağmen İslamiyet'in huzur ve sükûn talep eden ibadet usulleri ile hiçbir İranlının manevi hazzı temin edilemedi. Görünüşte İran İslam olmuştu. Hâlbuki bu, sırf galiplerin karşısında hiçbir maddi esbaba malik olmadıklarından mütevelit zorunlu bir teslimiyetti. Hâlbuki İran'ın asıl ruhu hiç değişmedi. O tam bir Zerdüşt idi.*[385]

Dozy'ye göre de Müslümanlığı benimseyenlerin İranlıların çoğu samimi değildiler. İslamiyet'e inanmadıkları halde davet edildikleri camiye gittiklerinde, törensel ayinlere alışmış olan İranlılar için İslamiyet sade, kuru, nesir gibi şiirsellikten yoksun bir din olarak gözüktü. Bu nedenle İslam mezheplerinin iki

---

[383] Kramers, "İran" –Tarihi ve Etnografik Bakış-, **İA**, V/II, 1017.

[384] İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 113 vd.; Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 17; Vatandaş, Celaleddin, **Vahiyden Kültüre**, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 22; Nemr, **eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik**, s. 63.

[385] Balcıoğlu, Tahir Harimi, **Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları**, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 15.

eğilim gösterdiğini ifade eden Dozy, bazılarını değişik dinlerin inanış ve ayinlerine bir şeyler eklemek isterken bazılarının da İslamiyet'i daha da sadeleştirmek amacında olduklarını düşünmektedir.[386]

Farslıların İslamiyet'i kabul ederken samimi olmadıkları ve bunu zahiren yaptıklarını düşünerek bir bakıma onları münafıklıkla itham eder tarzda günümüzden geriye bakıp kesin bir yargıda bulunmak kanaatimizce doğru değildir. İslam geldikten sonra özellikle ilk zamanlarda Medine'de münafıklar vardı. Bu nass ve tarihi gerçeklerle sabittir. Tarihin her döneminde bazı insanlar çeşitli sebeplerle kendilerini Müslüman gösterip gerçek inanışını gizlemiş olabilirler. Ancak bunlara bakarak bir milletin tamamının gerçek inanışını gizlediğini iddia etmek bilimsel temelden yoksun bir düşünce olur. Kaldı ki İslam'da zahire göre hüküm verilir prensibine istinaden Müslüman olduğunu söyleyen bir millete "Hayır! Sen Müslüman değilsin!" demek doğru olmaz. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in savaşta "Müslüman oldum" diyen birisini öldüren sahabiye karşı tutumu da ortadadır. İranlılar konusunda ise aşırı yorumlardan kaçarak, onların meydanlarında Araplara karşı savaşı kaybetmeleri sebebiyle İslam'ı belki biraz gönülsüzce kabul ettiklerini düşünmek daha gerçekçi bir yaklaşım olur.

Kabul etmek gerekir ki geçmişte büyük imparatorluklar kurmuş olan Perslerin, Darius'un ve Xerkes'in torunlarını ani ve kesin bir şekilde tarihi geçmişlerinden koparmak mümkün değildir. Geçmişte düalizm ve onun dört unsurunu (hava, su, ateş ve toprak) yücelten panteistik tapınmada bulunan bir halk, birdenbire İslam'ın yalın ve tavizsiz tevhid anlayışıyla karşı karşıya geliyordu. Bir kültürden diğerine gerçekleşen bu ani geçiş, İranlıların milliyetçi duyguları, İslam'ın kavimler üstü anlayışıyla yatıştırılamayacak kadar sertti. Bu nedenle görünüşte yeni dini hızlı ve gönüllüce kabul etmelerine rağmen bilinçaltlarında İran'ın İslam zaferi karşısındaki yenilgisini unutmuyorlardı. Bu yenilmişlik ve kendi kültürel mirasından koparılmış olma duygusu, yüzyılları aşarak günümüze kadar İran halkının güvenini kemiren bir araz olarak yaşayıp gelmiştir. Bu sebeple İran halkının İslam'a karşı uzun süren tepkisinin bastırılmış bir içerleme olduğu söylenebilir. Ne var ki bu tepkiye önayak olan ve onu ulusal bir tavır olarak örgütleyen gücün topyekün İran

[386] Dozy, **İslam Tarihi**, s. 166.

halkı değil, fakat halkın önünde yürüyen egemen sınıflar olduğunu burada belirtmek yerinde olur. Egemen sınıfların körüklediği bu kırgınlık ve içerleme, bilinçaltının karanlık katmanları arasına itilecek ve orada gizli tutulacaktır.[387]

Neticede fetihlerle birlikte pek çok İranlı,[388] fethedilen bölgelerden Arabistan'a sevk edilerek orada mevali olmuşlardır.[389] Ancak Fetihleri takip eden süreçte Emevi iktidarının devlet görevlilerinin seçiminde gösterdiği Arap milliyetçiliği tavrı da zaten kendilerini bir boyunduruk altına sokmak istemeyen İran halkının saltanata karşı muhalif tarafta yer almasına etki eden sebeplerden birini oluşturmuştur. Bu nedenle İranlılar Emevi saltanatının başından itibaren gizli ve açık olarak muhalif olmuşlar, zaman zaman bu iktidardan kurtulmak amacıyla çeşitli isyanlara katılmışlardır.[390] Anlaşıldığı kadarıyla İranlılar Emevilerin yıkılmasını, onların yerine Peygamber'e ve İslam'a en yakın kimsenin geçmesini istiyorlardı. İranlılar meydana gelen isyan hareketlerine destek olarak belki de Emevilerden sonra yeni iktidarın kim olursa olsun kendilerinin nüfuzunda olacağını düşünüyorlardı. Bu nedenle İran kaynaklı başkaldırı hareketleri Horasan tarafından başladı. Horasan halkı Ebu Müslim Horasani'nin rehberliği ile Emevi iktidarını ortadan kaldırmak için harekete geçti.[391] Abbasiler, başta Ebû Müslim olmak üzere kendilerini iş başına getiren İranlılar'a borçlarını, onları önemli mevkilere getirerek ve mevali ile Araplar arasındaki iktisadi ve içtimai eşitsizliği ortadan kaldırarak ödediler. Kısa bir süre sonra devlet merkezi Bizans kültürü etkisindeki Şam'dan İran kültürü etkisindeki Bağdat'a taşındı. İhtilale destek veren grupların başında gelen mevali artık Araplarla eşit duruma geldi. Yeni kurulan devlet eski Sasani siyasi-idari kurumlarından yoğun bir şekilde etkilenmeye başladı. Vezirlik makamı Bermekiler ve Fazl b. Sehl, Nevbaht ailesi[392] gibi nüfuzlu İranlılara teslim edildi. Önemli görevler İranlı bürokrat

---

387 Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s. 362-363.

388 Aydınlı, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali'nin Rolü", **GÜÇİF Dergisi**, II/III, Çorum 2003, s. 4.

389 Kramers, "İran" –Tarihi ve Etnografik Bakış-, **İA**, V/II, 1016.

390 Nesiryan, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi**", s. 31.

391 Makrizi, Takiyyuddin, **Kitabu'n-Niza ve't-Tehasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim**, tah. Huseyn Munis, Daru'l-Maarif, Kahire 1984, s. 95; Nesiryan, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi**", s. 32.

392 Nevbaht ailesinin Şia'da usuli anlayışın ortaya çıkmasında önemli bir yeri vardır. Hicri IV. yüzyılın başlarında Bağdat'ta ortaya çıkan Usuli ekolle Nevbahtiler, İmamiyye'nin daha rasyonel bir düşünceye sahip olmasına çalışmışlar bu sayede Şii inançlara giren teşbih ve tecsim gibi

ve kâtiplere verildi.[393] Ayrıca Şia mensuplarının İran'da artmasıyla birlikte Arap İslam kültürüyle İran kültürü arasındaki düşünce ve inanç farklılıkları da ortaya çıkmaya başladı. Buna bağlı olarak, İran'da yayılmak için uygun kültürel koşullara sahip olan Şiilik, bazı karmaşık öğretilerini İran kültüründen etkilenerek geliştirmeye başladı.[394] İranlı mevalinin ve sözünü ettiğimiz siyasi ve askeri hareketlerden bazılarının eski İran kültürünün Şia'ya girmesindeki rollerini daha sonraki bölümlerde ele alacağız. Fetihlerden sonra devam eden asırlarda tasavvufun ve sufi davetçilerin de etkisiyle topluca İslam'a katılımlar gerçekleşmiş,[395] böylece İran'ın hemen tamamı Müslüman olmuş ve tarihten silindi gözüyle bakılan Fars halkı Müslüman-Şii kimliğiyle tarih sahnesinde yeni bir rol ile karşımıza çıkmıştır.

2.1.2. Şia'nın İranlılar Arasında Yayılması

Bazıları diğerlerine göre daha etkili olmakla birlikte Şiiliğin İranlılar arasında yayılmasının muhtelif sebepleri vardır.[396] Bu başlık altında yukarıda İranlıların İslamiyet'i kabul edişinde de gördüğümüz bazı saiklerle benzer şekilde Şia'nın İranlılar arasında yayılmasına tesir eden sebepleri ortaya koymak istiyoruz.

Araştırmamızın giriş bölümünde Şia'nın ortaya çıkışıyla ilgili tartışmaları ele aldığımızdan burada tekrar etmek istemiyoruz. Ancak şu var ki Şiilik, klasik kaynaklarda Zeydiler, İmamiler, İsmaililer ve Gulat gibi ana kollarıyla zikredilmekle birlikte, alt kollarıyla beraber sayıları yüzlere yaklaşan fırkadan oluşmaktadır. Bütün bu Şii fırkaların anavatanı Hicri I. asırdan itibaren Irak coğrafyasıdır. Daha sonra Şiilik buradan İran coğrafyasına intikal etmiştir. Bu sürecin öncesinde Şiiliğin Irak'ta mevali içerisinde bulunan Farslılar arasında da rağbet gördüğü bilinmektedir. Emeviler zamanında mevali arasında çok sayıda Şii vardı. Bunlar Emeviler'in

---

aşırılıkların ortadan kalkmasına ve Gulat fırkalarının zayıflamasına sebep olmuşlardır. Uyar, **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, s. 13.

393 Özgüdenli, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, XXII, 396; Kramers, "İran" –Tarihi ve Etnografik Bakış-, **İA**, V/II, 1017.

394 Beşiriye, Hüseyin, **İran'da Devlet Toplum ve Siyaset**, çev. Mehmet Koç, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 12.

395 De Bruijn, J. T. Pieter, "Iran" -Religions-, **EI**, Leiden 1978, IV, 43.

396 Nesiryan, Yedullah, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi ve Resmi Mezhep Oluşu**", Doktora Tezi, AÜİF, Ankara 1970-1971, s. 28.

zulmüne ve eziyetlerine maruz kalmışlardı. Bu sebeple Farslıların Şia ile temasının da İran'dan gelen mevalilerle başladığını söyleyebiliriz.[397]

Farslılar arasında Şiiliğin temelini atan kişinin Selman-ı Farsi olduğu savunulmaktadır.[398] Arabistana giderken beraberindeki tüccarlar tarafından Medineli bir Yahudiye köle olarak satılmıştı. Daha sonraları ondan fazla kişiye köle olarak hizmet etmek zorunda kaldı. Gençliğinde Zerdüşt iken sonradan Hristiyanlık'a geçmişti.[399] Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Selman da Müslüman olmuş ve kardeşlik ahdi sırasında Peygamber tarafından Ebu'd-Derda ile kardeş ilan edilmişti.[400] Ayrıca Hz. Peygamber'in Selman-ı Farsi hakkında söylemiş olduğu "*Selman Ehl-i Beytimizdendir*"[401] şeklindeki hadisi de onu sembolik de olsa Peygamber ailesi içine sokmuş, bir bakıma İran halkı Peygamberin cemaatinin ve ümmetinin temel direklerinden sayılmıştır.[402] Sahabenin önde gelenlerinden ve rivayetlere göre Hz. Ali'nin ilk taraftarlarından olması,[403] muhtemelen Selman hakkında, Şiiliğin İran'da yayılmasında önemli bir rolü bulunduğu şeklinde bir algının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[404]

Şiiliğin Farslılar arasında siyasi bir tepki hareketi olarak yayılmaya başladığı da iddia edilmektedir. Buna göre Emevilerin baskıcı rejimine karşı İranlılar, ezilen

---

[397] Goldziher, Ignaz, **el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslam**, çev. Muhammed Yusuf Musa-Abdulaziz Abdulhak-Ali Hasan Abdulkadir, Daru'r-Raidu'l-Arabi, Beyrut 1946, s. 205; Meşkur, Muhammed Cevad, **Tarih-i Şia ve Fırkahay-i İslam Ta Karn-ı Çaharrom**, İntişarat-ı İşraki, Tahran 1976, s. 40; **Benli, Fars-Şia İlişkisi,** s. 16.

[398] Ahmedov, "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**", s. 78. (A. Moşkat Kirmani, **Tarih-i Teşeyyu Der İslam**, yay. Hadi Moşkat, Tahran 1358/1973, s. 235'ten naklen.)

[399] Buhari, **el-Camiu's-Sahih**, "Kitabu Menakibi'l-Ensar", İstanbul 1979, IV, 270.

[400] Buhari, **el-Camiu's-Sahih**, "Kitabu'l-Edeb", VII, 92.

[401] İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec (510-597), **Sıfatu's-Safve**, tah. Mahmud Fahuri, Daru'l-Vai, Halep 1969, I, 535. Selman'ın katıldığı ilk savaş Hendek'tir. Bilindiği üzere müşrikler Medine'ye doğru harekete geçtikleri zaman, Rasûlüllah şehir içinde kalarak bir savunma savaşı yapmayı düşünüyordu. Ancak, Medine'nin çevresinde düşmanı engelleyecek herhangi bir kale olmadığından şehri savunmak oldukça zordu. Bu sırada Selman, Rasûlüllah'a, "*Ey Allah'ın Rasûlü! Biz İran'da muhasara edildiğimiz zaman şehrin etrafina bir hendek kazarak kendimizi savunurduk*" deyip uygun bölgede bir hendek kazılmasını teklif etmişti. Bu görüş Hz. Peygamber tarafından uygun görülünce hendeğin kazılmasına başlanmıştı. Selman, güçlü kuvvetli bir kimseydi ve kazı işinde oldukça verimli çalışıyordu. Ensar, Selman'ın kendileriyle çalışmasını ümit ederek "*Selman bizdendir*" dediler. Bunun üzerine Muhacirler; "*Hayır Selman bizdendir*" demeye başladılar. Bunu duyan Hz. Peygamber de: "*Selman bizdendir. O Ehl-i Beytimdendir*" diyerek onu ailesine dahil etmiştir. Taberi, **Tarih**, II, 566 İbn Kuteybe, **el-Maarif**, s. 270-271; İbn Sa'd, **et-Tabakat**, IV, 83.

[402] Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, s. 280.

[403] Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Vehb (284/897), **Tarihu'l-Yakubi**, Beyrut trz., II, 103; Şeybi, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, I, 23.

[404] Mutaharî, **Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran**, s. 79.

kesim olarak görülen Şii Müslümanların tarafında yer aldılar. Diğer taraftan Farslılar kendi kültürlerini Araplara karşı korumak istiyorlardı.[405] Çünkü Araplar on yıl gibi kısa bir sürede Sasani İmparatorluğunu çökertmiş ve İran'ın neredeyse her yerinin Arap hâkimiyeti altına girmesini sağlamışlardı. Bu nedenle İranlılar, imparatorlukları ve medeniyetlerinin mağlubiyetinden dolayı derin bir üzüntü içindeydiler.[406] Şiiliği benimseyerek bir bakıma Araplardan intikam alıyorlar, milli bir tepki içine girmiş oluyorlardı.[407]

Şia'nın İran'da yayılmasında, İslam'ın kabul edilmesinde olduğu gibi bazı ekonomik, sosyal ve psikolojik sebepler de etkindi. İslam, Farslılar arasında yayılmaya başladığında, eskiden toprak sahibi olan dihkanlar devletten aldıkları birtakım iktisadi ve içtimai ayrıcalıklara karşılık siyasi nüfuzlarının kaybolmasına razı oldular.[408] Araplara tabi olup İslam'ı kabul ederek kendi sınıfsal çıkarlarını emekçileri istismar etmek için kullanıyorlardı. Bu nedenle İranlı halk feodallerin zulmü altında eziliyordu. Böylece İranlılar, Arap hükümranlığı ve feodallerin istismarına karşı mücadele etmekte olan Şii ideologların ve Şii düşüncesinin etkisi altına girmeye başladı. Emekçilerin iktisadi ve siyasi durumunun iyileştirileceği şeklinde propaganda yapan tebligatçıların etkisiyle Arap halifelerine karşı çıkarak, Hz. Ali ve onun adalet için verdiği mücadeleyi temsil eden Şii öğretisini çok kolaylıkla kabul ediyorlardı.[409] Görülen o ki, eski imtiyazlarını Arap hâkimiyeti altında da devam ettiren feodal yapı altında ezilen halk sınıfı, bir tepki hareketi olarak ezilenlerin partisi görünümündeki Şia'ya doğru kaymıştır.[410]

Hz. Hüseyin'in Sasanilerin son şahı III. Yezdigird'in kızı Şehribanu ile evliliği, daha önce ifade ettiğimiz üzere, İslam'ın İran'da yayılma sebeplerinden biri olarak gösterildiği gibi benzer şekilde İranlıların Şiileşmesinin nedenleri arasında da sayılmaktadır. Kaynaklarda Şehribanu'nun III. Yezdigird'in kızı mı yoksa diğer bir

---

[405] Petrushevsky, **Islam in Iran**, s. 32.
[406] Çağatay, Neşet-İbrahim Agâh Çubukçu, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara 1965, s. 50.
[407] Balcıoğlu, Tahir Harimi, **Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları**, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 6-7. (Hilmi Ziya Ülken'in Mukaddimesi); Ayrıca bkz. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 172-173.
[408] Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 66.
[409] Ahmedov, **Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**, s. 74. (Yevgeniy Belyayev, **Müselman Terigetleri**, Azerbaycan Türkçesine çev. E. Esedov, Bakü 1991, s. 25'den naklen.)
[410] Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 45.

kral ailesinden mi olduğu hakkında ihtilaflı rivayetler de bulunmaktadır. Tarihçilerin ekseri görüşü İranlı bir kadın olduğu şeklindedir. İslam ordusu vasıtası ile esir olarak Hicaz'a götürülmüş ve Hz. Hüseyin ile evlenmiş,[411] Zeynelabidin b. Hüseyin ondan doğmuştur. Nitekim Farslıların Hz. Hüseyin ile akrabalıklarından dolayı onu "*Fahru'l-Arab ve Acem*" diye isimlendirmişlerdir.[412] Bütün imamlar da onun sülalesinden gelmişlerdir. Dolayısıyla, İranlıların, Ali evladıyla aralarında kan bağı tesis edilmesiyle onları Abbasilerin yerine yerleştirerek bir bakıma Abbasilerden kurtulmak için Şia mezhebine meylettikleri düşünülmektedir. Çünkü Şia'ya göre Peygamberden sonra hilafet ancak yakınlarının hakkıdır. İran saltanatı da babadan oğula devam ettiği için İranlıların Hz. Hüseyin'in Şehribanu'dan olma Zeynelabidin vasıtasıyla devam eden imamlar silsilesini, bir nevi İran saltanatının devamı gibi görerek Şia'yı benimsedikleri iddia edilmektedir.[413] İran'ın İslamlaşması kısmında Hz. Hüseyin'in evliliği hususunda ifade ettiğimiz kanaati burada tekrarlamaya gerek görmüyoruz ancak şunu belirtmeliyiz ki İranlıların Şiiliği benimsemesinde sadece akrabalık bağının etkili olduğunu söylemek yeterli değildir. Kaldı ki çalışmamızın başında belirttiğimiz üzere Hz. Hüseyin'in söz konusu evliliği gerçekleştiğinde henüz Şia adında bir mezhepten söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, henüz ortada henüz Şia yok iken İranlıların Hz. Hüseyin'in Şehribanu ile evliliğinden etkilenerek Şii olduklarını söylemek pek de mantıklı olmasa gerektir.

Furon'a göre de Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi İran'da mezhep ayrılığının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İranlılara göre Hüseyin sadece Peygamberin torunu değil, aynı zamanda bir Sasani prensesinin kocası idi. Bu itibarla onu Sasani tahtının biricik varisi sayıyorlardı.[414] Diğer taraftan Hz. Hüseyin'in babası ve Peygamber'in damadı Hz. Ali'nin karizmatik şahsiyeti de Şia'nın İran'da yayılmasını etkiliyordu. Şii yazarlardan Kirmani'ye göre Hz. Ali'nin

---

[411] Şehribanu'nun Hz. Hüseyin ile evlenmesi konusunda detaylı bilgi için bkz. İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (608/1211-681/1282), **Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman**, III, 267, Daru Sadır, Beyrut 1977; Yakubi, **Tarihu'l-Yakubi**, I, 219, Necef 1358/1938; Nevbahti, **Fırakuş-Şia**, s. 48; İbn Belhi, **Farsname**, ed. G. Le Strange-R. A. Nicholson, The Cambridge University Press, London 1921, s. 4. Şeriati bu hususta Şii müelliflere ciddi eleştirilerde bulunmakta, onları Kisra ve Haşimi soyunu birleştirme gayreti içinde olmakla suçlamaktadır. Bkz. Şeriati, **Ali Şiası Safevi Şiası**, s. 95 vd.

[412] Ahmedov, "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**", s. 76. (A. Moşkat Kirmani, **Tarih-i Teşeyyu Der İslam**, yay., Hadi Moşkat, Tahran h.ş. 1358/1973, s.195'ten naklen.)

[413] Nesiryan, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi**", s. 33-34.

[414] Furon, **İran**, s. 109.

şahsiyeti ve kahramanlıkları, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan tartışmalar Müslüman olan Farslılar tarafından Acem topraklarında anlatılmış, böylece Farslılar arasında Hz. Ali'ye karşı büyük bir sevgi ve saygı ortaya çıkmıştır.[415]

Yerel hanedanların ve dailerin çabaları da Şia'nın İran'da yayılmasının sebeplerden biridir. Araplar İran'ı fethettikleri ilk yüzyılda Zerdüştilere hoşgörü ile yaklaşmışlar ve Zerdüşt dini azınlık da olsa varlığını sürdürebilmiştir.[416] Mesela Hazar denizinin güney bölgelerinde yönetimler ve halk Sasanilerden sonra bağımsızlıklarını ve eski yaşam tarzlarını devam ettiriyorlardı. Ancak daha sonraları buralarda da halk Zerdüştlük'ü bırakıp İslam'a geçti.[417]

Taberistan bölgesinde hüküm süren Dâî Kebir Hasan b. Zeyd'in ölümünden sonra (270/883) lakabı Hasan b. Kasım Huseyni olan kardeşi Muhammed b. Zeyd hükümdar oldu. Ondan sonra birkaç kişi daha Taberistan ve Deylem'de hükümdarlık yaptılar. Bunlardan biri olan Hasan b. Ali, Amul'de medrese, kütüphane ve vakıflar yaptırdı. Mezarı Taberistan ve Deylem halkı için bir ziyaretgâhtır. 304/918 tarihinde vefat etti. Onun yerine oğlu Muhammed b. Ebi'l-Huseyn geçti. Ondan sonra da başka dailer bölgede hükümdarlık yaptılar. 250/864-345/956 arasında Hazar Denizi'nin güneyine düşen İran'ın önemli bir kısmı yani Kuzey, Kuzeybatı ve Kuzeydoğu bölgesi Ehl-i Beyt soyundan gelenlerin elindeydi.[418]

Şii Büveyhi Devletinin (932-1062) politikaları da Şia'nın yayılmasına olumlu katkı sağladı. Ancak onların Şiiliği çoğunlukla Araplara karşı bir hareket, yani İran'a has milli bir histi. Bu nedenle Büveyhilerin, kendilerini Sasanilere bağlama teşebbüslerini ve eski İran'a ait şehinşah ünvanını benimsemelerini göz ardı etmemek gerekir.[419] Büveyhiler, Hazar Denizinin Güneybatısındaki Gilan vilayetinde ortaya çıkarak hükümdarlık sınırlarını Irak'ın batı vilayetlerine kadar

---

415 Ahmedov, "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**", s. 78. (A. Moşkat Kirmani, **Tarih-i Teşeyyu der İslam**, yay. Hadi Moşkat, Tahran 1358/1973, s. 188'den naklen.)

416 De Bruijn, "Iran" -Religions-, **EI**, IV, 43.

417 Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 45.

418 Muhammed Hasan Han İtimadu's-Saltana, **Tarih-i Taberistan**, Dünya-ı Kitab Yayınevi, Tahran 1373/1994, s.131; Nesiryan, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi**", s. 45. (Suyuti, **Tarihu'l-Hulefa**, Mısır 1383/1964, s. 526 ve Mir Seyyid Zahir, **Tarih-i Taberistan**, 143-144'den naklen.)

419 Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 71.

genişletmişlerdi. Emevilerin zulüm dolu idaresine karşı Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali'nin taraftarları arasında yer aldılar. Aynı zamanda Büveyhiler Irak-ı Acem'de artık otoriteleri iyice sarsılan Abbasiler'i İran'dan tamamen söküp atmayı başardılar.[420] Artık Şii zümrelerin yaşayışlarında, dini-sosyal hayatlarında belirgin bir farklılık kendini gösteriyordu. Muizu'd-Devle (945-967)'nin Bağdat'a hâkim olmasından sonra ortaya çıkan ve tezimizin son bölümünde matem başlığında kısmen temas edeceğimiz dini törenlerle ilgili birtakım gelişmeler bu farklılıkların işaretleri olarak görülmektedir.[421] Deylem bölgesi dağlık coğrafi konumu sayesinde uzun bir süre İslam akınlarına direnmiş ve İslam öncesi kültürünü muhafaza etmiş, ancak Abbasilerden kaçan Hz. Ali soyundan gelmiş kimselerin çalışmaları neticesinde III./IX. yüzyıldan itibaren Zeydiyye gibi Şii muhalefet cereyanlarının etkisine girmişti.[422]

2.2. İRAN KÜLTÜRÜNÜN ŞİA'YA TESİR YOLLARI

Araştırmamızın giriş bölümünde Şia'nın İran kültüründen etkilenmesi iddiasını tartışmış, bu konuda lehte ve aleyhte olanların düşüncelerini nakletmiştik. Bu başlık altında, İran kültürünün Şia'ya etkisinin hangi yollarla gerçekleştiğini ortaya koymak istiyoruz.

2.2.1. Eski İran'dan Yapılan Çeviriler

İslam'ın fetihlerle birlikte Hicaz yarımadasının dışına yayılması ve fethedilen yeni bölgelerde Helenistik Yunan, Roma, İran, Hint, Çin gibi farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması nedeniyle bu uygarlıklara karşı bir ilgi ve merak uyanmış, bunun sonucunda İslam tarihinde çeviriler dönemi (VIII-X. yy.) denilen bir devre başlamıştır. Ayrıca, bu farklı kültürlerle kurulan ilişki sonucu, Müslümanlar

420 Kurevi, **el-Buveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye**, s. 88 vd.
421 Güner, **Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti**, s. 96-97.
422 Özgüdenli, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, XXII, 397.

kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunma ihtiyacını hissetmişler bu da onları diğer bilimlerde ilerleme çabasına yönlendirmişti.[423]

Tercüme hareketleri genellikle Abbasiler dönemiyle ilişkilendirilse de aslında ilk çalışmalar Emeviler döneminde Halife Halid b. Yezid (85/704) ile başlamıştır.[424] Çeviri çalışmalarında Emeviler döneminin (661-750) çok önemli bir yerinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat, Abbasîler döneminde, bilhassa Bağdat'ta Süryânice, Yunanca ve bir miktar da Farsça eserin Arapça'ya çevirilerini teşvik eden Halife Mansur (136/753-158/775) zamanında söz konusu çeviri faaliyeti, kapsamı genişleyerek çok ciddi bir tarzda gelişme gösterdi. Harun Reşid (170/886-193/908) ve Me'mun (198/813-218/833) zamanlarında ise İslam felsefesine malzeme oluşturacak ölçüde önemli eser sistemli bir çeviri faaliyetiyle Arapça'ya tercüme edildi.[425]

Araştırmamız açısından bu dönemde eski İran'dan yapılan çeviriler daha fazla önem arz etmektedir. Ancak maalesef eski İran'dan yapılan birçok eserin çevirisi, isimleri bilinmekle birlikte, bugün elde mevcut değildir.[426] Eski İran'dan tercümeler söz konusu olduğunda öne çıkan isim Ebu Amr Abdullah İbnu'l-Mukaffa[427] (106/724-142 veya 145/756 veya 759)'dır. Bu sebeple biz de burada İbnu'l-Mukaffa'nın çalışmaları üzerinde durmak istiyoruz. İbnu'l-Mukaffa, Saffah'ın babası Muhammed b. Ali'ye Müslümanlığı kabul ettiğini bildirerek Zerdüşt dininden İslam'a geçip ihtida etmişti. Çeviriler döneminin ilk tercüme eseri olarak gösterilen *Kelile ve Dimne* ona aittir.[428] İbnu'l-Mukaffa Müslümanlığı kabul etmesine rağmen çoğunlukla zındık olarak anılmaktadır. Bu suçlamayla 756 (veya 759) yılında idam

---

[423] De Boer, **İslam'da Felsefe Tarihi**, s. 15; Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", **DİA**, VI, 88-89.
[424] Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 11-12; De Boer, **İslam'da Felsefe Tarihi**, s. 16.
[425] Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları Temsilcileri Tesirleri**, Ensar Neşriyat, Dördüncü Baskı, İstanbul 2000, s. 135.
[426] Brockelmann, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabi**, III, 103.
[427] Abdullah, müslüman olduktan sonra aldığı ismidir. "Mukaffa'" büzülmüş anlamına gelmektedir. Babası, Irak valisi Haccac b. Yusuf zamanında vergi tahsildarı iken halka zor kullandığı gerekçesiyle cezalandırılmış bunun neticesinde eli özürlü kaldığı için bu lakabı almıştır. Huart, Cl., "İbnu'l-Mukaffa", **İA**, MEB Basımevi, İstanbul 1968, V/II, 868.
[428] O'leary, De Lacy, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959, s. 57, 58; Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, s. 59.

edilmiştir. 772'ye kadar ölüm tarihi verilmektedir.[429] Yine İbnu'l-Mukaffa'nın *Kitâbü's-Segîserân* adlı çevirisi önemlidir. Bu kitap, Türkler'le İranlılar arasındaki savaşlardan, Siyavuş, Rüstem-i Zâl, İsfendiyar ve Feridun gibi eski İran destan kahramanları ve menkıbelerinden bahsetmektedir. *Kitâbu's-Segîserân* ayrıca efsanevi krallar, hanedanlar ve icraatları hakkında bilgi vermesi, benzer başka tarihi eserlerde bulunmayan birçok bilgiyi ihtiva etmesi bakımından da önemlidir.[430]

İbnu'l-Mukaffa, Halife Mehdi (775-785) zamanında Bardésane ve Mani'nin kitaplarını Pehlevice'den Arapça'ya çevirmişti.[431] Bu nedenle o, Zerdüştlük ve Maniheizm'e ait birçok inanış ve düşünceyi eserleri yoluyla İslam'a sokan kişilerden biri olarak kabul edilmektedir. Keza Mesudi, İbnu'l-Mukaffa ve başkaları tarafından Mani, İbn Deysen, Marcion[432] gibilerinin eserlerinin Farsça ve Pehlevice'den Arapça'ya tercüme edilerek Müslümanlar arasında yayılmasıyla zındıklık olarak vasıflanan hareketlerin hayli arttığını söylemektedir.[433] Cahız da Zerdüştlük'e ve eski dinlere ait diğer bazı fikirlerin, Hristiyan kelamcıları, tıpçıları ve müneccimlerinin eserleri vasıtasıyla İslam âlimlerinin eserlerine ve dolayısıyla İslam düşüncesine girdiğini söylemektedir.[434] Zira İslam'ın ilk yüzyıllarında Müslüman yazarlar tarafından İran ve Zerdüşt kaynaklarından önemli ölçüde yararlanılıyordu. Bu devir eserlerinin en uzunu Firdevsi (330/941-411/1020)'nin *Şehname*'sidir.[435]

Araştırmacılar içerisinde İbnu'l-Mukaffa'yı savunanlar da yok değildir. Çağdaş araştırmacılardan Shaul Shaked, bazı durumlarda İbnu'l-Mukaffa'nın yazılarının Zerdüşt edebiyatının bir parçası olarak tanımlanabileceğini, bunların tam

---

[429] Bedevi, Abdurrahman, **Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslam, el-Muessesetu'l-Arabiyye**, İkinci Baskı, Beyrut 1980, s. 28; O'leary, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s. 58. Watt, **Teşekkül Devri**, s. 212, 213.

[430] Mesudi, **Mürucuz'z-Zeheb**, I, 226; Durmuş, İsmail, "İbnu'l-Mukaffa", **DİA**, İstanbul 2000, XXI, 132.

[431] Ülken, **İslam Felsefesi**, s. 23.

[432] Biri üstün nitelikli (Yüce), diğeri de ondan daha aşağı olan, Eski Ahid'in Yaratıcı Allah'ı ile özdeşleştirdiği iki ilâhın var olduğunu telkin eden Sinoplu gnostik düşünür. William F. Tucker, "Beyan b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şii Aşırıları" çev. Yusuf Benli, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2003, III/I, 227. (E. C. Blackman, **Marcion and His Influence**, London 1948, s. 74 ve Eugéne de Faye, **Gnostiqueset-Gnosticisme***,* Paris 1925, s. 154-155'ten naklen)

[433] Mesudi, **Mürucuz'z-Zeheb**, I, 226.

[434] Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Resailu'l-Cahız**, tah. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1979, III, 320-321.

[435] Mokri, M., "Iran" -Pre Islamic Mythology-, **EI**, Leiden 1978, IV, 11; Büchner, "Sasaniler" , **İA**, X, 246-247.

olarak Maniheist düşünceler olmadığını düşünmektedir.[436] Ülken de Hint-İran öğretilerini İslam'a sokmakla suçlanan İbnu'l-Mukaffa'yı sistemli bir materyalistten daha çok, Doğu medeniyetlerinin inançları ve düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalışan bir hümanist olarak kabul etmektedir. Kendisine yapılan hücumların başlıca nedeni Kur'an'a nazire yapmaya kalkışmasıdır.[437]

İslam literatüründe özellikle *Adabu'l-Muluk*, *el-Ahkamu's-Sultaniyye* gibi sultanlar ve idareciler için yazılan eserlerde de eski Fars kültürünün tesirleri görülmektedir. İbnu'l-Mukaffa'nın *el-Edebu's-Sağir*, *el-Edebu'l-Kebir* ve *Kitabu's-Sahabe* adlı eserleri; Cahız'a atfedilen *Kitabu't-Tac*, Gazali'nin *Nasihatu'l-Muluk* ve Keykavus'un *Kabusname* adlı eserleri de bu tarz eserler olarak anılmaktadır.[438]

2.2.2. İran Merkezli İsyan Hareketleri

İslam fetihlerle geniş topraklara yayılmakla birlikte buralarda yaşayan ve eski dinlerini bırakıp Müslüman olan halktan bir kısmının gönüllerine tam olarak nüfuz etmemişti. Bu durum İran için de söz konusuydu. Vloten, bunu şöyle ifade etmektedir:

> *İran'da da bir aksülamel vücuda gelmekte gecikmedi. Her semavi dinde olduğu gibi İslam'ın şekli emirlerine duyulan nefret mevalinin hoşnutsuzluğu[439] ile beraber yürüyordu. İslamdan yüz çevrilmiyordu, zaten mürtedliğin cezası ölümdü. Fakat ruhi saadet onun dışında aranıyordu. İşte o zaman Babil'in İran'ın vs. eski nazariyeleri zihinlere geldi ve İslami unsurlarla karışarak yeni sistemler teşkil ettiler ki bunlardan bazıları bazen derin hakikatler, hurafat dalgalarına batmış durumdadır…*[440]

Bu nedenle H. II. asırdan itibaren İran'ın bazı bölgelerinde zaman zaman zorbalık ve hoşgörüsüzlüğe varan bir tutum sergileyen Emevi yönetimine karşı

---

[436] Shaked, Shaul, **From Zoroastrian Iran to Islam**, Variorum, 1995, Part VI, s. 59.
[437] Ülken, **İslam Felsefesi**, s. 35-36. Bkz. Francesco Gabrieli, "L'Opera d'Ibn al-Muqaffa", **Revue des Etudes Orientales**, XIII, 197-247, Gabrieli'nin makalesinin bir bölümü için bkz. Bedevi, **Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslam**, s. 40-50.
[438] Bayrakdar, Mehmet, "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", **İslamiyat Dergisi**, Ankara 2004, VII/II, 30-31.
[439] Emevî yönetiminin tutumu ve Haccac'ın mevaliye karşı uygulamış olduğu ekonomik politika, devletin yöneticileri ile yönetilen kesim arasındaki gerginliğin tırmanmasına yol açmıştır. Aydınlı, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali'nin Rolü", **GÜÇİF Dergisi**, II/III, 7.
[440] Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 54.

isyanlar meydana gelmeye başlamıştır. Emeviler devrinde meydana gelen isyanlara örnek vermek gerekirse ikisinden söz etmek yerinde olacaktır. Bunlardan birisi, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametine davet ederek ortaya çıkan Muhtar es-Sekafi isyanıdır. İranlıların isyan hareketinde Muhtar es-Sekafi'ye yardım ettikleri hatta bunların sayısının Muhtar'ın ordusundaki Arapların sayısına eşit olduğu ve Muhtar, Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'a yenilince (68/687) ordusundan esir alınan yedi bin kadar kişinin çoğunluğunun İranlılardan oluştuğu rivayet edilmektedir.[441] Muhtar hareketiyle, zamanında Şia'nın epey bir kısmını tesiri altında bırakan fikirlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Genellikle bu fikirlerin, eski İranlıların gnostik unsurlarla karışmış, kendi meşru krallarına yaptıkları birtakım davranışların bir kalıntısı olduğu anlaşılmaktadır.[442]

Emeviler dönemindeki Şii hareketler içinde tarihi rolü ve Şii düşüncesine etkileri nedeniyle zikredilmesi gereken bir diğeri, Muğire b. Said hareketidir. Söz konusu harekette de yine kendisine uyan aşırı Şiilerin desteğini görmek mümkündür.[443] Öte yandan Muğire b. Said'in düşüncelerinin Fars din ve kültüründen önemli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Mesela onun fikirlerinde göze çarpan başlıca unsur karanlık ve aydınlık (zulmet ve nur) arasındaki ikiliğin açığa çıkarılmasıdır. İyi ile eş anlamlı düşünülen nur, kötü ile bir tutulan zulmet arasındaki zıtlık, Zerdüştlük'ün ve Maniheizm'in de temel esaslarıydı.[444]

Eski Fars medeniyet ve inancını diriltmek amacıyla çalışan İranlıların faaliyetleri hep İslam örtüsü altında gizli olarak gerçekleşmemiş; fırsatını bulduklarında asıl kimliklerini açığa vurdukları da görülmüştür. Nitekim Abbasi Halifesi Me'mun döneminde (813-833) bir kısım İranlılar eski Fars düşünce ve

---

[441] İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 211 vd.; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, V, 172; Meşkur, **Tarih-i Şia**, s. 55; Caferiyan, Resul, **Tarih-i Teşeyyu' der İran**, İntişarat-ı Ensariyan, Kum 1385, s. 132.

[442] Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 50.

[443] Tucker, F. William, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire ibn Sa'id ve Muğiriyye", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, V, 205.

[444] Wilson, R. McLean, "Mani and Manichaeism", **EP**, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, Reprint Edition, New York 1967, V, 149-150.

inancıyla hareket etmeye başlamışlar ve kendi devletlerini kurmak için girişimlerde bulunmuşlardır.[445]

İslam tarihinde özellikle Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde pek çok isyan hareketi meydana gelmiştir. Bunların hemen hepsi öncelikle siyasi gerekçelerle yola çıkmış olsa da arka planında dini birtakım düşünceleri ve hedefleri de barındırdığı muhakkaktır. Bu isyanlar, Emeviler'in devrilip yerine Abbasiler'in gelmesiyle sonuçlanmış ve İranlıların bu hareketlerdeki etkinliği Abbasi halifeliği döneminde Fars adet ve geleneklerinin yöneticiler tarafından özümsenmesiyle de devam etmiştir. Ancak sonraki birkaç yüzyılda gelişen siyasi ve kültürel hareketler İranlıların kendi destekleriyle kurulan bu halifelikten de hoşnutsuz olduğunu göstermektedir. Bunun bir sonucu olarak da Abbasiler, başlangıçta İranlılar tarafından desteklenmelerine rağmen bu bölgedeki egemenliklerini zamanla kaybetmişlerdir.[446]

Biz bu kısımda, bütün siyasi dini isyan hareketlerini ele almak yerine, araştırmamızın sınırlarını aşmamak gayesiyle konumuzla bağlantılı olarak sadece İran merkezli Ebu Müslim el-Horasani isyanı ve onun devamı[447] niteliğindeki bazı hareketleri incelemek istiyoruz.

2.2.2.1. Ebu Müslim el-Horasani (137/755)

Ebu Müslim'in hareketi konusuna geçmeden önce bölgede böyle bir hareketin zuhuruna temel teşkil eden sosyal yapıdan kısaca söz etmek istiyoruz.

Fetihlerden sonra Kufe ve Basra ordugâhlarında İranlı mevali de yerleşmeye başlamıştı. Bunlar daha önce cereyan eden Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede Hz. Ali yanında yer almışlar ve Hicaz bölgesinde ortaya çıkması nedeniyle burada yer vermediğimiz Muhtar es-Sekafi hareketinde de Kufe'de ona destek vermişlerdi. Muhtar'ın öldürülmesinden sonra da Irak umumi valisi Haccâc'a

---

[445] Furon, **İran**, s. 113; Lewis, Bernard, **The Arabs in History**, Oxford University Pres, Oxford 1993, s. 109; Azimli, Mehmet, **X. Yüzyıla Kadar Şii Karakterli Hareketler**, Öykü Kitabevi, yy. 2006, s. 61.

[446] Bingöl, Yılmaz, "Türk-İran İslam Kültürü", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İran Özel Sayısı)**, Sayı 3, Cilt 5, Sonbahar 1999, Ankara 1999, s. 176-179, 188.

[447] Frye, Richard N., **Islamic Iran and Central Asia**, Variorum Reprints, London 1979, s. 13.

isyan eden İbnu'l-Eş'as'ın yanında da yine bu mevali vardı. Horasan bölgesinde ise Müslümanların hâkimiyetleri için en önemli tehditler, buraya yerleşmiş Yemenli Ezdliler ile Kuzey Araplarını temsil eden Temim ve Abdulkays kabileleri arasındaki ihtilaf ve mücadelelerdi. Bu durum Emevi hâkimiyetini zaafa uğratmış ve Horasan kısa zamanda Emevi aleyhtarlığının merkezi haline gelmişti.[448] İlk İslam fetihlerinin temel amacı olan insanlara İslam'ı ulaştırma ve Müslümanları dış tehlikelerden koruma düşüncesinden uzaklaşılması da insanların hoşnutsuzluğunu arttıran sebeplerdendi. Özellikle Horasan bölgesinden elde edilen cizye-haraç ve ganimet gelirlerinin büyük miktarlara ulaşması ve bölgenin gelir kaynağı gibi görülmesi bölge insanının rahatsızlığını arttırmış ve bu rahatsızlık merkezî idareye bir tepki ve isyan şeklinde kendisini göstermiştir.[449]

Ebu Müslim'in hayatı hakkındaki bilgilerin karışık olduğunu belirten Bozkurt, bu durumun onun soyu ve statüsü konusunda kesin bir bilgiye ulaşmayı zorlaştırdığını söylemektedir. Ona göre, aslında Ebu Müslim'in geçmişinden daha önemli olan Abbasi ihtilalindeki etkin görevidir ve ihtilalin seyrinde oynadığı rol onun kimliğinin önüne geçtmektedir.[450] Nitekim Ebu Müslim, kendisine soyu ile ilgili sorulan bir soruya "*Benim faydam ve iyiliğim sizin için nesebimden daha hayırlıdır*" şeklinde cevap vermiştir.[451] Ayrıca onun nisbesi ve künyesi; Emevi karşıtı Müslümanlara, eşitliğe dayalı yeni bir yapılanma müjdesini vermekte, onun bu görevle Horasan'a gönderilmesinin tesadüfî olmadığını göstermektedir.[452]

---

[448] Yakubi, **Tarihu'l-Yakubi**, II, 333; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 254-255; Çetin, Osman, "Horasan", **DİA**, XVIII, 236.

[449] Varol, "İlk Dönem İslam Siyasi Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", **SÜİF Dergisi**, XVIII, 126.

[450] Bozkurt, Nahide, **Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 52-57.

[451] Taberi, **Tarih**, VII, 364; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, V, 367.

[452] Shaban, M. A., **The Abbasid Revolution**, Cambridge University Press, First Paperback Edition, Cambridge 1979, s. 154.

İranlı köylüler ve dihkanların[453] da desteğini alan Ebu Müslim el-Horasani[454] hareketi, Hicri II. asrın ilk yıllarında (129/746) İran'da ortaya çıkarken İmam için biat alınmasına karşın aslında bizzat İmamın emri veya işaretiyle başlamamıştı. Zira topladığı biatı İmam Cafer es-Sadık'a "*Ben kelimeyi ortaya koydum, insanları Emevi taraftarlığından Ehl-i Beyt taraftarlığına yönlendirdim, eğer bunu beğenip kabul edersen senden daha fazla bir şey istenmeyecektir*" diyerek sunmuş, Cafer es-Sadık da bunu "*Ne sen benim adamlarımdansın, ne de zaman benim zamanımdır*" diyerek kabul etmemiştir.[455]

Ebu Müslim'in Rizamiyye'den[456] olduğu ve bu mezhep mensuplarının onun imametine inandığı, Allah'ın onda hulul ettiğini ileri sürerek Emevilere karşı onu destekledikleri rivayet edilmektedir.[457] Zira Ebu Müslim'in komutanlarından Kahtabe'nin, Emevilere karşı bir muharebeden önce ordusunu motive etmek için yaptığı konuşmada, Allah'ın Horasanlıları Emeviler üzerine musallat ettiği, intikamlarını almak ve düşmanlarını cezalandırmak için kendilerine fırsat verdiği ve İmamın da böyle bir toplulukla karşılaşıp galip geleceklerini haber verdiği şeklindeki sözleriyle Ebu Müslim'in imametine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.[458] Diğer taraftan ayaklanmaya dini bir muhteva kazandırabilemek için taraftarlarınca "*Horasan yiğit yatağıdır; Allah bir kavme azap edince üzerlerine Horasanlıları gönderir*", "*Cahiliye ve İslam döneminde Horasan'dan hiçbir ordu çıkmamıştır ki zafere ulaşmadan geri dönmüş olsun*", "*Horasan tarafından siyah bayraklar göründüğü zaman onlara*

---

[453] Özgüdenli, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, XXII, 396.

[454] Mesudi, Ebu Müslim'in Arap olduğunu söylemektedir. Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 254; İbn Kuteybe ise, Ebu Müslim'in H. 100 yılında doğduğunu, nesebinin ihtilaflı olduğunu belirtir. Bazılarına göre Kürttür. Ebu Müslim'in kendisini İbn Salit b. Ali b. Abdillah b. Abbas olarak isimlendirdiğini rivayet eden müellif, onun İsfahanlı olabileceğini de belirtir. İbn Kuteybe. **el-Maarif**, s. 420; Ebu Müslim'in soyu ve gerçek kimliği konusundaki diğer farklı rivayetler için bkz. Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 303; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, VI, 92-93; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, V, 254-258; İbn Hallikan, **Vefeyatu'l-A'yan**, III, 145-146; Ayrıca bkz. Jacob lassner, "Abu Muslim al-Khurasani: The Emergence of a Secret Agent from Khurasan, Iraq or was it Isfahan?", **Journal of the American Oriental Society**, 1984, CIV, 165-175.

[455] Yakubi, **Tarihu'l-Yakubi**, II, 241; Şehristani, **Milel ve Nihal,** s. 141; Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 60.

[456] Rizam b. Rezm'in mensuplarıdır. Onlara göre imamet, Hz. Ali'den oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye ondan oğlu Ebu Haşim'e ondan da Ali b. Abdillah b. Abbas'a ondan sonra da Muhammed b. Ali'ye intikal etmiş, o da oğlu İbrahim el-İmam'a vasiyet etmiştir. Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 42; Şehristani, **Milel ve Nihal,** s. 140.

[457] Şehristani, **Milel ve Nihal,** s. 140; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 199.

[458] Taberi, **Tarih**, VII, 391-392.

geliniz, zira onların içinde Allah'ın Halifesi Mehdi vardır"[459] şeklinde hadisler uydurulmuş ve Ebu Müslim'in Mehdi olduğu inancı yayılmaya çalışılmıştır.[460] Horasan halkının Ebu Müslim'e destek vermelerinin sebeplerinden birinin de bir kurtarıcı veya mehdi bekleme düşüncesinin varlığı ve Ebu Müslim'in de beklenen mehdi olarak kabul edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.[461]

Emevilere karşı isyanı başarıyla yürüten ve Halifeliğin Abbasilere geçmesinde büyük rol oynayan Ebu Müslim'in, Horasan valisi olarak atandıktan[462] sonra yeni görevi Abbasi iktidarını tehdit edebilecek bazı isyanları bastırmaktı. Bunlardan ikisini zikretmek yeterli olacaktır. Birincisi; Nişabur'da Zerdüşt inancının yeniden canlandırılmasını isteyen Bihaferid b. Mahfervedin'in,[463] Zerdüşt ruhban sınıfına karşı şiddetli saldırısıdır. Zerdüşt din adamları, hem kendi dinlerine hem de İslamiyet'e zararlı olan bu kişinin bertaraf edilmesi için Ebu Müslim'den yardım istediler. Ebu Müslim onu 131/748-49'da Nişabur Camiinin kapısı önünde öldürttü. Taraftarları Bihaferid'in sarı bir katıra binerek semaya yükseldiğini, yine katır üzerinde yeryüzüne inip düşmanlarından intikam alacağını ileri sürdüler.[464]

İkincisi; Buhara'da 133/750 yılında Şerîk b. Şeyh el-Mehrî'nin başlattığı isyandandır. Şerik, Hz. Ali evlâdının hakkının yendiğini ileri sürerek etrafına 30.000'den fazla taraftar topladı. İsyanın merkezi Buhara idi. Halk ve devlet yöneticileri Şerik'i destekliyorlardı. Ebû Müslim, isyanın bastırılmasına Ziyâd b. Salih'i görevlendirdi ve isyan kanlı bir şekilde bastırıldı. Şehir üç gün boyunca

---

[459] Zehebi, Şemsuddin Abu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), **Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical**, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1382/1963, I, 449; ayrıca bkz. Kinani, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Arrak, (963/1556), **Tenzihu'ş-Şeriati'l-Merfua ani'l-Ehadisi'ş-Şeniati'l-Mevzua**, Üçüncü Baskı, Beyrut 1981, II, 26. "Siyah bayraklar" rivayeti ve tahlili için ayrıca bkz. İlhan, **Mehdilik**, s. 111-118.

[460] Kandemir, Yaşar, **Mevzu Hadisler**, DİB Yayınları, Ankara 1984, s. 40, 41; Cihan, Sadık, **Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi**, Etüt Yayınları, İkinci Baskı, Samsun 1997, s. 165-172; Çetin, "Horasan", **DİA**, XVIII, 236. Ayrıca bkz. Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 75; Hakyemez, Cemil, "İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", **GÜÇİF Dergisi**, Çorum 2003, II/IV, 59-88.

[461] Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 10.

[462] Dineveri, **el-Ahbaru't-Tıval**, s. 343; Belazuri, **Ensabu'l-Eşraf**, III, 121.

[463] Şehristani bu hareketin lideri olarak Nişabur'un Rustak şehri Havaf nahiyesinden Sisan adlı bir kişiyi zikretmektedir. Bunlar ateşe ibadet eden zemzemi denilen bir gruptan idiler. Daha sonraları Sisan, ateşe ibadeti, anneler, kız evlatlar ve kızkardeşlerle evlenmeyi ve içkiyi haram kılmış, tek diz kapak üzerinde güneşe dönerek secde edilmesini emretmiştir. Malların ortak kullanımını esas alırlardı. Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 216-217.

[464] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 217; Yıldız, "Ebu Müslim el-Horasani", **DİA**, X, 198.

yağma ve tahrip edildi. Ziyâd b. Salih 751 tarihinde de Talas nehri sahilinde Çin ordusunu mağlûp etti. Yine 751 yılında Ebu Müslim'in Belh valiliğine tayin ettiği Ebu Dâvûd Hâlid b. İbrahim, Huttel ve Kiş'e karşı başarılı akınlar yaptı. Bu başarıları sebebiyle Abbasî hanedanı Ebu Müslim'den çekinmeye başladı. Hatta Halifenin gizli tahrikleri sonunda Ebu Müslim'in kumandanlarından Ziyâd b. Salih ile Sibâ' b. Nu'mân 135/752-53 yılında isyan ettiler. Ebû Müslim bu isyanları da kolaylıkla bastırdı.[465] Ebu Müslim'in gittikçe artan itibarı ve gücü Abbasi hilafetini tehdit ediyordu. Bunun farkında olan Halife Ebu Cafer el-Mansur, Ebu Müslim'i 12 Şubat 755'te Medain'in Rumiye şehrinde kendisinin de bulunduğu mecliste öldürttü.[466]

Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra onun soyundan geldiğini iddia eden, imametine ve ulûhiyetine inanan bazı kişi ve gruplar siyasî-dinî isyanlar başlatmışlar, intikamını almak için harekete geçmişlerdir. Bunlar arasında Sinbâd, İshak et-Türkî, Ata el-Mukanna' ve Bâbek el-Hurremi gibi şahıslarla Rizâmiyye, Hürremdîniyye (Hurremiyye), Ebû Müslimiyye, Berkükıyye, Râvendiyye, Mukannaiyye gibi fırkalar en önde gelenleridir.[467]

Rizamiyye'den Ebu Müslimiyye denen bir kol Ebu Müslim'in Cebrail, Mikail ve öteki meleklerden daha hayırlı olduğunu düşünmüşler, hatta Ebu Müslim'in ölmediğine ve yaşamakta olduğuna inanmışlardır.[468]

Bozkurt'a göre Ebu Müslim Horasani hareketinde bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi[469] aşırı fikirler ortaya koyulmamış veya bu tarz fikirler en azından taraftar bulmamıştır. Ebu Müslim ve hareketi hakkındaki iddialar onun muhalifleri tarafından aleyhte propaganda yapmak amacıyla ortaya atılmıştır.[470]

---

465 Yıldız, "Ebu Müslim el-Horasani", **DİA**, X, 198.
466 Dineveri, **el-Ahbaru't-Tıval**, s. 380-382; İbn Nedim, **Fihrist**, 483; Taberi, **Tarih**, VII, 479; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, VI, 95; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, V, 468; İbn Hallikân, **Vefeyatu'l-A'yan**, III, 154; Mesudi, Ebu Müslim'in ölüm tarihini 136/754 olarak vermektedir. Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 304.
467 Yıldız, "Ebu Müslim el-Horasani", **DİA**, X, 199.
468 Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 200.
469 Wellhausen, Julius, **Arap Devleti ve Sukutu**, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, s. 245.
470 Bozkurt, **Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali**, s. 69, 76.

2.2.2.2. Sinbad (137/755)

Sinbad da Horasan bölgesinde Nisabur şehrinin Ehn[471] adı verilen bir köyündendi ve mecusi idi. Sinbad'ın Ebu Müslimle tanışıp İslam'ı kabul ettiği ve onun yakın arkadaşlarından biri olduğu rivayet edilir. Ebu Müslim'in öldürülmesinden sonra onun kanını talep ederek ortaya çıkınca özellikle Cibal civarından çok sayıda taraftar toplamaya malik oldu. Yetmiş gün gibi kısa bir süre devam eden isyanı, taraftarlarından birçoğu gibi Sinbad'ın da Taberistan civarında öldürülmesiyle son bulmuştur.[472]

Sinbad'ın Mecusi olduğu kabul edilmekle birlikte mezhebi konusunda çok farklı rivayetler yer almaktadır. Muhtemelen o, çevresine taraftar toplayabilmek için yerine ve durumuna göre farklı mezheplerden olduğunu söylüyordu. Sinbad'ın isyanının sosyal ve ekonomik sebepleri olmakla birlikte zihninde gizlediği dini ve siyasi hedefleri de hareketine yön vermiştir. Zira Ebu Müslim'in öldürülmesiyle ona olan yakınlığından istifade ederek Arap devletini yıkıp yerine Sasani İmparatorluğunu yeniden kurmak ve Mecusiliği diriltmek amacında olduğu nakledilmektedir.[473]

Sinbad'ın hareketine destek ararken Irak ve Horasan halkına, düşmanlarının Ebu Müslim'i öldürmeye kalkıştıklarını ama bunu başaramadıkları, onun Allah'ın adını anınca beyaz bir güvercin olup uçtuğu ve şimdi bakırdan bir kalede Mazdek ve Mehdi ile birlikte oturmakta olduğunu söylediği rivayet edilmektedir. Yine Sinbad, Ebu Müslim ve Mazdek, zamanı gelince yeryüzünü adaletle doldurmak için zuhur edeceklerdir, ben bu hususta Ebu Müslim'den mesaj almaktayım, şeklinde haberler yayıyordu.[474]

---

[471] İbnu'l-Esir'de Ehrevane olarak zikredilir. İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, V, 481.

[472] Taberi, **Tarih**, VII, 495; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, V, 481; Mesudi, **Murucu'z-Zeheb**, III, 306.

[473] Belazuri, **Ensabu'l-Eşraf**, III, 246; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, V, 481-482; Zorlu, Cem, **Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 129-130.

[474] Zorlu, **Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar**, s. 131-132.

2.2.2.3. İshak et-Türki (137/755)

İshak et-Türkî, İran'ın İslamlaşma sürecinde 137/755'de Mâverâünnehir'de ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda yer alan bazı rivayetlere göre, Ebu Müslim'in öldürülmesinden sonra onun daileri ve taraftarları çeşitli bölgelere kaçarak dağılmışlardır. İşte İshak b. Türki de bunlardan birisidir. İshak, Maveraünnehir bölgesine kaçmış, orada Türkler'e sığınmış bu nedenle Türki olarak isimlendirilmiştir. Ebu Müslim'in Rey dağlarında gizlendiğini, dinin zaferini kutlamak için onun dönüşünü beklediklerini ve bir gün ortaya çıkacağı düşüncesini ve hatta Ebu Müslim'in halen yaşamakta olan Zerdüşt tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğu fikrini yaymaya başlamıştır. İshak, kendisini Hz. Ali soyundan ve Ebu Müslim'in öldürülmesinden sonra onun taraftarlarından biri ve davetçisi gibi göstermiştir. Aslında o, Yahya b. Zeyd b. Ali'nin oğludur ve Emevilerden kaçarak Türk bölgesine sığınmış birisidir.[475]

Kutlu'ya göre bu hareket, İran kültürü ile İslam kültürünün tesiri altında şekillenen, siyasî yönü ağır basan mahallî bir harekettir. Hareketin bazı fikirleriyle, aşırı Şii gruplar arasında benzerlikler vardır. Fakat bu hareketlerin itikadî ve kelamî bir nazariyenin veya sosyo-politik bir hareketin devamı olup olmadığını söylemek zor olduğundan Şia ile bu hareketlerin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir.[476]

2.2.2.4. Atâ' el-Mukanna' (161/778)

Ata' el-Mukanna'[477] 141/759'da Horasan'da ortaya çıkmıştır. Merv'de Kâze Keymun Dat denen bir kasaba halkındandır. Mukanna', davetine gizemle birlikte çekicilik kazandırmak veya halk nezdinde çirkin yüzünü gösterip büyüleyiciliğini

---

[475] İbn Nedim, **Fihrist**, s. 483; Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 79; Kutlu, Sönmez, "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi ya da Metadoksi", http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=206312 , (17.06.2010).

[476] Kutlu, Sönmez, "Tarih Boyunca Türk Kavimlerinin Benimsediği İslam Mezhepleri ve Kırgızistan'daki Dini Durum", http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205122 , (17.06.2010). (Richard Frye, **The Golden Age of Persia,** London 1988, 127-128'den naklen.)

[477] Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Babür Gündoğdu, "**Hişam b. Hakim el-Mukanna ve Mukannaiyye Hareketi**", Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2001.

düşürmemek için altın,[478] bazı rivayetlere göre ipek bir peçe[479] takıyordu. Taktığı maske nedeniyle kendisine Mukanna’ (peçeli) denilmiştir. Bir gözü kör olduğundan yüzünü insanlara asla göstermek istemiyordu. Aynı zamanda kısa boylu ve kekemeydi. Ona göre, Allah önce Hz. Âdem’e, sonra Hz. Nuh’a ve onlardan da Ebu Müslim el-Horasani’ye gelinceye kadar hulul etmiş ve nihayet kendisinde son bulmuştur.[480] Şehristani’ye göre Mukanna’ önceleri Rizamiyye fırkasına mensuptu. Hurremiyye’nin bir alt sınıfı olan bu grup farzları terk etmeyi benimsemiş ve dinin, sadece imamı bilmekten ibaret olduğunu söylemiştir.[481] Mazdek fikirlerini devam ettiren diğerleri gibi bu fırka (Mukannaiyye) da malların ve hatta kadınların ortak kullanımını savunmuştur. Zengin kesime karşı fakir işçi, halk ve birçok meslek erbabından insanları celbetmiş, halkın gözünde kahraman olan Ebu Müslim el-Horasani’nin intikamını alma gayesini de öne çıkarınca çevresinde çok sayıda taraftar toplamıştır.[482]

Mukanna’, ilahlığını iddia edince, Ablâk dağı halkı ile Suğd’dan bir topluluk ona inanmış ve taraftarlarından aldığı destekle el-Mehdi b. Mansur zamanında Müslümanlarla ondört yıl savaşmıştır. Keş ve Nahşeb yakınlarında Siyam denen sağlam ve büyük bir kalesi vardı. Halife Mansur’un hazırlattığı, Said b. Amr el-Cerşi’nin komutasındaki büyük bir ordu önündeki hendeği de geçerek kalesini kuşattı ve onu yenilgiye uğrattı. Rivayetlere göre öldürüleceğini anlayınca kendisini katranla bakırın eritildiği bir fırının içine atmış veya kendisini ve taraftarlarını zehirlemiştir. Başka bir rivayete göreyse H. 161’de öldürülmüştür.[483]

Bağdadi’ye göre ölümünden sonra Mukanna’ın cesedi bulunamayınca taraftarları onun ölmeyip göğe çıktığına inanmaya başlamışlardır. Mukanna’, taraftarlarından namaz, oruç ve öteki ibadetleri kaldırmış, haramları helal saymış ve hatta haram kelimesininin kullanılmasını bile yasaklamıştır. Ölü hayvanın etini ve domuz eti yemeyi, zinayı helal saymıştır. Kendisine inananlara, zaman zaman Hz.

---

[478] Hanbeli, Ebu'l-Felah Abdulhayy İbn İmad (1089/1678) **Şezeratu’z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, Mektebetu’t-Ticari Yayınları, Beyrut trz., I, 249.
[479] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 200.
[480] İbnu’l-Esir, **el-Kamil**, VI, 38-39; Browne, **A Literary History of Persia**, I, 320.
[481] Şehristani, **Milel ve Nihal,** s. 141; Hanbeli, **Şezeratu’z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, I, 248.
[482] Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, s. 441-442.
[483] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 200-201; İbnu’l-Esir, **el-Kamil**, VI, 51; Hanbeli, **Şezeratu’z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, I, 249.

Âdem, Nuh ve İbrahim suretlerinde göründüğünü ve adının Hişam b. Hakîm olduğunu ileri sürerek "*Doğrusu ben birçok suretlere bürünmüşümdür; çünkü kullarım beni gerçekten bana ait olan suretimde görmeye güç yetiremezler. Beni gören nurumdan tutuşur yanar*" demiştir.[484]

2.2.2.5. Babek el-Hurremi (223/837)

H. 201 senesinde ortaya çıkan Babek el-Hurremi'ye tabi olanlara Hurremiyye veya Hurremdiniler denilmiştir. Bu hareket, Zerdüşt inançlarını hala terk edememiş birkaç gruptan oluşan köylü ayaklanması olarak görülmektedir.[485] Adını muhtemelen İran'ın Mazenderan bölgesindeki Hurrem şehrinden alan bu fırka ve liderleri Babek, Kur'an emirlerini hiçe saymaları, haramların her çeşidini helal görmeleri, kadınlara Doğu memleketlerinde verilenden çok daha önem vermeleriyle bilinirler. İddiaya göre bunun sebebi kadınlara daha yakın olarak onları ahlak dışı emellerine alet edebilmekti. Hürremdiniler daha sonra kendilerine lider olarak Halife Mansur tarafından daha önce öldürülmüş olan Ebu Müslim'i seçtiler ve ona bağlandılar. Belki de onun sayesinde kendi inançlarına olan sempatinin artacağını sanıyorlardı. Pek çoğu ona gerçek tek imam gözüyle bakıyordu. Onu Zerdüşt'ün torunlarından sayıyor ve tekrar geri geleceği günü bekliyorlardı.[486] Mesudi, Hurremiyye'den, Ebu Müslim'in imametine davette bulunan, öldürülmesinden sonra da bundan büyük ızdırap duyan bir fırka olarak bahsetmektedir. Ona göre, Hurremiyye'den bazıları Ebu Müslim'in öldürülmesinden sonra onun ölmediğine ve hatta tekrar ortaya çıkıp dünyayı adaletle doldurmadan da ölmeyeceğine inanmışlar, bazıları ise onun öldüğünü ve imametin kızı Fatıma'ya geçtiğini savunmuşlardır. Bunlara Fatımiye denilmektedir. Mesudi bu dönemde Hurremiyye'nin en önemli kolları olarak Kerdekiyye ve Ludşahiyye isimlerini zikretmektedir.[487]

Bağdadi, Hurremdiniyye'yi Ashabu'l-İbaha'dan saymakta, Babekiyye ve Maziyariyye isminde iki fırkadan müteşekkil olduğunu ve bunların da el-

---

[484] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 200, 201.
[485] Chokr, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 63.
[486] Taberi, **Tarih**, IX, 11; Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 60.
[487] Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 305; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, VI, 95.

Muhammera ismiyle tanındıklarını belirtmektedir. Ona göre Babekiyye, İran Azerbaycan'ı bölgesinden olan İranlı Babek el-Hurremi'ye uyanlardır. Azerbaycan'da başlayıp kısa sürede Cibâl'e kadar yayılan Bâbek'in isyanı Abbasiler'i sarsan isyanların en tehlikelilerinden biriydi. Babek, aslen Mecusi idi ve sonradan müslüman oldu. Abbasi Halifesi Me'mun zamanında 201/816'da isyan etmiş ve birçok müslümanı öldürmüştü. Halife Mu'tasım zamanında Afşin komutasında üzerine gönderilen orduya yenilmiş (220/835 veya 223/838) ve Halife tarafından idam ettirilmiştir. Maziyariyye ise Curcan'da el-Muhammera'nın[488] görüşlerini yayan Maziyar'a uyanlardır. Maziyar da kendi bölgesinde Mutasım zamanında ele geçirilinceye kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.[489]

Bağdadi'ye göre Babekiyye'nin inançlarının kaynağı, babası Habeşli annesi de Fars krallarından birinin kızı olan Şervin isimli bir kadındı. Şervin'in, Hz. Muhammed ve diğer Peygamberlerden üstün olduğuna, yine diğer bazı İran kökenli fırkalarda olduğu gibi tenasühe inanırlardı. Haramları helal görme alışkanlığı bunlarda da vardı.[490] Babekiyye'nin inançları daha sonra başka bölgelerde de insanların fikirlerine tesir etmiş mesela Basra'da İran (Rey) kökenli Ali b. Muhammed'in başını çektiği Zenci isyanının oluşmasına zemin hazırlamıştır.[491]

2.2.3. Şehirlerin Demografik Yapısı

İran kültürünün Şia'ya tesir etmesinde rol oynayan sebeplerden biri de kanaatimize göre, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren İslam şehirlerinin nüfus yapılarında meydana gelen değişikliklerdir. Daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi İslam topraklarının genişlemesiyle bu bölgelerde yaşayan halk mevali

---

[488] Cürcan taraflarında ortaya çıkıp, Maniheizm ve Mazdekizm'den aldığı fikirlerle taraftar toplayan, kırmızı elbiseler giydikleri için *muhammera* olarak adlandırılan ve zındık fırkalardan biri olarak kabul edilen grup. Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, s. 439-440.

[489] Taberi, **Tarih**, IX, 15; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 206-207; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, VI, 114; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, VI, 478; Mesudi, Hurremiyye'nin ortadan kaldırılmasıyla ilgili olarak 267/880 yılını vermektedir. Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 305-306; Hanbeli, **Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, II, 47, 49.; Özgüdenli, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, XXII, 396.

[490] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 207; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, VI, 115; Hanbeli, **Şezeratu'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, II, 2.

[491] Şapolyo, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, s. 441.

olarak çeşitli beldelere doğru yönelmeye başlamıştı. Bu nüfus hareketlerinin konumuz açısından en dikkat çekenleri, Kufe ve Kum şehirlerinde gerçekleşmiştir.

2.2.3.1. Kufe

Kufe şehri Hz. Ömer'in emriyle, Necef ile Kerbela arasında Hire'nin 5 km kadar kuzeyinde Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından 17/638'de bir ordugâh olarak kurulmuştur. Şehrin ismiyle ilgili muhtelif rivayetler olmakla birlikte Arapça kufe kelimesinden geldiği veya oradaki Kufan adlı bir tepeye nispetle Kufe adını aldığı belirtilmektedir.[492]

Şehrin kurulacağı yer tespit edildikten sonra ilk yerleştirilen kabileler arasında Süleym, Sakif, Hemdân, Becîle, Teym, Tağlib, Beni Esed, Neha', Kinde, Ezd. Müzeyne, Temim, Âmir, Cedîle ve Cüheyne yer almaktadır.[493] Kadisiye savaşında Rüstem'in ordusunda bulunan 4.000 kadar Deylemli seçkin askerin Rüstem'in öldürülmesi ve Farslıların yenilmesinden sonra Sa'd'dan aman dileyip Müslüman oldukları ve Kufe'de istedikleri mahallelere yerleştirildikleri rivayet edilmektedir.[494] Nereye kimin yerleştirileceğinin kura çekimiyle gerçekleştiği ve Yemenlilere yerleşmeleri için şehrin camii ile Fırat nehri arasında kalan doğu tarafının gösterildiği nakledilmektedir. Bu ilk yerleşim sırasında Yemenlilerin nüfusunun (12.000) caminin batı tarafına yerleştirilen Nizari kabilelere (8.000) göre çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Kufe'ye ilk yerleşmeden kısa bir süre sonra çeşitli bölgelerden göç edenlerle nüfusta artış meydana gelmiş ve şehir yerleşiminde yeni düzenlemeler yapılmıştır.[495] Zamanla gelişen ve zenginleşen şehrin zenginliğinden istifade etmek isteyenlerin de yerleşmesiyle Emeviler döneminde Kufe'nin nüfusunda büyük artış olduğu görülmektedir. Ziyâd b. Ebîh zamanında 60.000 mukatile ve 80.000 aile ferdinin divan defterlerine işlendiği nakledilmektedir. Emeviler devrinde mevalinin ve Hire'den gelen gayrimüslim unsurların toprak

---

[492] Taberi, **Tarih**, IV, 49-50; Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 274-277; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, V, 175, 177-178; Yakut el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, IV, 490-491; İbn Kuteybe. **el-Maarif**, s. 564-565; Djait, Hichem, "al-Kufa", **EI**, Leiden 1986, V, 345-346.

[493] Taberi, **Tarih**, IV, 45.

[494] Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 279; Yakut el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, IV, 491.

[495] Taberi, **Tarih**, IV, 48; Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 275, 276; Yakut el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, IV, 491, 492.

almadıkları için divan defterlerine işlenmedikleri dikkate alındığında şehir nüfusunun daha fazla olduğu anlaşılır. Emeviler devrinin sonlarına doğru nüfusun 300-350.000 arasında bulunduğu tahmin edilmektedir.[496] Şehrin, aralarında rekabet bulunan bedevi-hadari, güneyli-kuzeyli çeşitli Arap kabilelerinden, mevaliden, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısının, sonraki dönemlerde gerek şehirde gerekse İslam topraklarında ortaya çıkacak bazı iç karışıklıkların oluşmasında büyük rolü olduğu da görülmektedir.[497]

İslam fetihleri sırasında kurulan ilk ve önemli şehirlerden biri olan Kufe, buradan yapılan seferlerle birlikte el-Cezire, Tuster, Ramahürmüz, Nihavend, Hemedan, Cürcân, Azerbaycan ve İsfahan gibi birçok bölgenin İslam topraklarına katılmasında önemli rol oynamıştır. İlk yıllarda Hemedan, Rey, Kazvin, İsfahan ve Azerbaycan şehirlerinin idari merkezi olması ve daha da gelişerek Emeviler döneminde Basra, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Maveraünnehir'i de içine alan büyük bir eyalete dönüşmesi[498] yeni katılan bölgelerdeki halk için de önemli bir cazibe merkezi olmasını sağlamıştır.

Kaynaklarda nakledilen bazı bilgiler bize, Kufe'ye başka bölgelerden gelip burada yaşamaya başlayan halkın eski din ve kültürlerini, yeni din ve toplumlarına nasıl aktarmış olabilecekleri konusunda ipucu vermektedir. Mesela Kufe'de her kabilenin kendine mahsus mahallesi, cuma camii dışında mescidi ve mezarlığı bulunmaktaydı.[499] Çoğu Emeviler döneminde inşa edilen bu mescidlerin sayısının elli civarında olduğu tespit edilmektedir.[500] Buradan anlaşılmakatadır ki Kufe'ye farklı bölgelerden gelip yerleşen birçok kabile aynı mahallelerde ikamet ederek kapalı bir toplum yapısı meydana getirmişti. Bu durum ise yeni Müslüman olmuş topluluklara eski kültür, gelenek ve hatta birtakım dini uygulamalarını yeni din ve toplum yapısı içerisinde koruma ve devam ettirebilme imkânını sağlamıştır.[501]

---

[496] Söylemez, M. Mahfuz, **Bedevilikten Hadâriliğe Kufe**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 95.
[497] Avcı, Casim, "Kufe", **DİA**, Ankara 2002, XXVI, 340-341.
[498] Avcı, "Kufe", **DİA**, XXVI, 339.
[499] İbnu'l-Cevzi, **Sıfatu's-Safve**, III, 60, 64, 66.
[500] Avcı, "Kufe", **DİA**, XXVI, 340; Söylemez, **Bedevilikten Hadâriliğe Kufe**, s. 55-58.
[501] Günümüzde İslam ülkelerinden özellikle Avrupa'ya göç etmiş olan Müslümanların gittikleri ülkelerde kendi mahallelerini oluşturmak suretiyle din ve kültürlerini rahat bir şekilde yaşayabilme amacında oldukları görülmektedir. Topluma uyum sağlamalarını engellemesi nedeniyle yaşadıkları ülkenin otoritelerince pek hoş karşılanmayan bu durum Müslümanlara

Yukarıda adını zikrettiğimiz Deylemlilerin ise çoğunun Zerdüştlük'ü terk etmeyerek Kufe'ye yerleştikleri ve Emevilerin son dönemlerinde Kufe şehrinde baş gösteren antropomorfist (insan biçimci) anlayışın da bu kabile tarafından yayıldığı ifade edilmektedir.[502] Yine Kufe ahalisinden Beni Becile'nin maderşahi bir yaşam sürdüğü ve başlarında anneleri Becle'nin bulunduğu haber verilmektedir[503] ki maderşahilik eski İran toplumlarında da yaygın bir anlayıştı. Horasanlılar Kufe'ye geldikleri zaman buradaki bazı yer isimlerini kendi kültürlerine ait birtakım adlarla değiştirmişlerdir. Bunun en açık misali Hire'de bir yeri adının Rüstem oluşudur.[504] Hicri II. asrın başından itibaren dailerin hareket merkezi olan Kufe şehri, aşırı Şiiliğin merkezi haline gelmişti. Bunun en önemli nedeni eski İran dinleri ve Sabiiliğin tesiriyle Şii akidelerin bozulmaya başlaması ve yeni inançlar ortaya çıkmasıdır.[505]

Kufe'nin bu dönemlerde aynı zamanda Şii siyasi hareketlerinin de merkezini oluşturmaya başladığı görülür. Mesela 122/740'de Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Kufe'de halktan gizlice biat alarak isyan hareketi başlatmış ancak muvaffak olamadan öldürülmüştür. Me'mûn devrinde Hz. Ali soyundan gelen Şii-Zeydî lideri Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ Kufe'de ayaklandı (199/815). Emîrü'l-Mü'minîn unvanıyla halifeliğini ilân etti ve Küfe valisini şehirden uzaklaştırarak beytülmale el koydu. Irak ve Arabistan Valisi Hasan b. Sehl tarafından üzerine gönderilen 10.000 kişilik Abbasî ordusu, İbn Tabâtabâ ile birlikte hareket eden Ebu's-Serâyâ eş-Şeybânî karşısında ağır yenilgiye uğradı. İbn Tabâtabâ'nın ölümü üzerine Ebu's-Serâyâ, Hz. Hüseyin neslinden Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'i halife ilân etti. Hasan b. Sehl'in gönderdiği ikinci bir orduyu da mağlûp eden Ebu's-Serâyâ mevkiini iyice sağlamlaştırdı. Kufe'de adına para bastırdı; bazı şehirlere nâibler tayin etti; Basra'yı

---

kendi din ve kültürlerini çocuklarına öğretme ve yeni nesillere aktarma hususunda önemli bir fayda sağlamaktadır. Diğer taraftan dini uygulamalarını ve geleneklerini rahat bir şekilde yaşamaya devam ettikleri için birtakım uygulamaların, bulundukları toplumun diğer kesimlerince de örnek alınması ve benimsenmesi yani içinde yaşadıkları toplumu kendi kültürleriyle etkilemeleri söz konusudur. Kanaatimize göre tarihin her döneminde, yaşamlarını farklı bir kültür altında devam ettirmekte olan toplumlar, eski kültürlerini koruma ve yaşama çabası içinde olmuşlardır.

[502] Söylemez, **Bedevilikten Hadâriliğe Kufe**, s. 158; Hakyemez, Cemil, **Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib Onikinci İmam**, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 37-38.

[503] Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 280.

[504] Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 281.

[505] Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 58.

ele geçirdi. Hasan b. Sehl, Ebü's-Serâyâ'dan üzerine gönderdiği Herseme b. A'yen sayesinde kurtulabildi (200/815). Kufe'de Hz. Ali soyundan gelenlerin liderliğindeki isyanlar daha sonra da devam etti. 250/864 yılında Yahya b. Ömer ve 256/870'de Ali b. Zeyd'in isyanları sırasında Abbasî valileri şehirden kaçmak zorunda kaldılar. İsyanlar güçlükle bastırılabildi.[506]

2.2.3.2. Kum

Tahran'ın 150 km. güneybatısında bulunan şehrin ilk defa ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak arkeolojik bulgular burada MÖ. 5000 yılından itibaren yerleşimin olduğunu göstermekte, Seluki ve Sasani dönemlerine ait birtakım mimari eserler de bu devirlerde yerleşimin burada yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Kum'un Büyük İskender tarafından tahrip edildiği ve Sasani Kralı I. Kubâd (488-531) tarafından tekrar kurulduğu rivayet edilmektedir.[507] Araplar Kum'a gelmeden önce bu bölgede Zerdüştlük'ün yaygın olduğu ve Mezdcan adı verilen bir köyde eskiden bir ateşkedenin bulunduğu bilinmektedir.[508] Bu bakımdan, Hz. Ömer zamanında Ebu Musa el-Eş'ari kumandasındaki İslam ordusu tarafından 23/644'te fethedilen[509] Kum'da Zerdüşt din ve inançlarının hâkim kültür olduğunu söylemek mümkündür. Bunun diğer bir göstergesi de şehirde Abbasi Halifesi Mutazıd (892-902) zamanına kadar Ferverdin ile başlayıp Esfendmez ile biten eski Avesta takviminin kullanılmış olmasıdır.[510]

Kum'a ilk Şiilerin yerleşmesi Haccac b. Yusuf zamanında daha hicretin ilk yüzyılı tamamlanmadan 83/702'de olmuştur.[511] Hicri I. yüzyıl tamamlanmadan Şiiliğin Kum'a gelmesi, erken bir zamanda İran coğrafyasında yayılmaya ve İranlılaşmaya başladığını göstermesi açısından önemlidir. Zira Şiilik ilk olarak Kufe'de ortaya çıkmakla birlikte II/VIII. yüzyıl sonlarında Kum kentine hâkim

---

[506] Avcı, "Kufe", **DİA**, XXVI, 341.

[507] Kummi, Şeyh Fazıl Hasan b. Muhammed b. Hasan (378/988), **Tarih-i Kum**, çev. Hasan b. Ali Kummi, İntişarat-ı Tus, Tahran 1361, s. 24; Calmard, J., "Kum", **EI**, New Edition, Leiden 1986, V, 370; Bazin, Marcel, "Kum", **DİA**, Ankara 2002, XXXVI, 361.

[508] Kummi, **Tarih-i Kum**, s. 88-90.

[509] Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, s. 307; Kummi, **Tarih-i Kum**, s. 25-26.

[510] Kummi, **Tarih-i Kum**, s. 144.

[511] Yakut el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, IV, 397.

olmuş ve Kum, Şii geleneğin İran'daki önemli merkezlerinden birisi konumuna gelmiştir.[512] Fakat burada Şiiler önderlerinin buyruğunda gizlilik halinde yaşıyorlardı. Bunun en önemli nedeni Şiiler üzerinde baskının aşırı dereceye varmış olmasıydı.[513] Kum, Arap nüfus Farslılardan fazla olmakla birlikte, X. yüzyılın başlarında tamamen Şii idi.[514]

Şiilere göre Kum kutsal bir şehir olduğundan onun kutsiyetini desteklemek için; adının Hz. Peygamber tarafından konulduğu, Kum'da yaşayanların burada sorgulanıp doğrudan cennete girecekleri, meleklerin şehri ve halkını her çeşit belâdan korudukları, Cafer es-Sadık ve diğer imamların bu şehirde yaşayanlar hakkında hayır duada bulundukları, Fâtıma el-Ma'sûme'nin türbesini ziyarete gelenlerin cennete girecekleri iddia edilmektedir. Kum'un Şiiler için önemli bir ziyaret yeri olması, 201/816 yılında yedinci İmam Mûsâ el-Kâzım'ın kızı Fâtıma el-Ma'sûme'nin, ağabeyi sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın yanına giderken ölmesi ve burada toprağa verilmesi sebebiyledir. Fâtıma el-Ma'sûme'nin türbesinin özellikle Selçuklu döneminde ünü artmış, şehir de bu devirde büyük bir ilahiyat eğitim merkezi haline gelmiştir. İran'da Meşhed'den sonra en önemli ikinci kutsal şehir sayılan Kum, dinî eğitim merkezi olarak Şii dünyasında öne çıkmıştır. XII. yüzyılda dokuz kadar medresesi bulunurken meydana gelen olaylar sebebiyle uzun süre bu vasfını kaybetmiş ve Safevîler döneminde tekrar ilmî canlılığına kavuşmuştur.[515]

2.3. Şİİ İNANÇLARDA İRAN KÜLTÜRÜNÜN ETKİSİ

Şia'nın inanç sistemi beş esas üzerine kurulmuştur. Bunlar *Tevhid, Nübüvvet, İmamet, Adl ve Mead*'dır.[516] Her biri ayrı bir araştırma konusunu teşkil edecek kadar geniş olan bu esasları burada ele almamız mümkün değildir. Ancak biz konumuzla

---

[512] Kohlberg, "Rafıda" , **EI**, Leiden 1995, VIII, 387.
[513] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 58.
[514] Barthold, **Coğrafya-yı Tarihi-yi İran**, s. 234.
[515] Bazin, "Kum", **DİA**, XXXVI, 361.
[516] Saduk, Şeyh Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn Babek el-Kummi (381/991), **Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye (Şii İmamiyyenin İnanç Esasları)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 17, 78, 84, 104, 131; Keskin, Halife, **Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları**, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 61.

bağlantılı olarak Şii inanç esaslarında İmamet ve Mehdilik başta olmak üzere diğer bazı prensip ve uygulamalar üzerinde durmak istiyoruz.

2.3.1. İmamet

İmamet meselesi İslam tarihi boyunca Müslümanların en fazla tartıştıkları konulardan biri olmuştur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların karşılaştıkları ilk ve en büyük sorun, hilafet/imamet konusunda ortaya çıkmıştı.[517] Hz. Ebu Bekir'in seçilmesiyle mesele çözülmüş gibi görünüyorsa da aslında hilafet/imamet konusu günümüze kadar uzanan bir dizi problemin ortaya çıkmasına yol açarak önemini korumuştur.[518]

Asıl konumuza girmeden önce bazı kavramlar üzerinde durmak ve özellikle eski İran kültürüyle teması bakımından Mezopotamya'da eskiden krallara kutsallık atfedilmesiyle ilgili bilgiler vermek istiyoruz. Zira bu bilgilerin Şia'nın imamet düşüncesinin oluşmasında eski kültürlerin etkisini kavrama noktasında bize oldukça ışık tutacaktır.

Eski Mezopotamya'da krallar sadece devlet başkanı olarak hukukla iktidar olmamışlar aynı zamanda dinin gücünü de kullanarak Tanrıların hakiki temsilcileri olarak görülmüşler, Tanrıların bir nevi yardımcıları gibi ülkelerini yönetmişlerdir. Bu nedenle kral hem devlet idarecisi hem de rahip olarak görev yapmıştır.[519]

Sümerlerde şairler, anne karnından başlayarak krallarının sıfatlarını anlatan şiirler yazarak onları överlerdi. Onlara göre kral daha anne karnındayken kutsanmıştı. Şiirlerinde bazen hayvanlar dünyasından alınmış benzetmeler kullanarak, krallarını hayvanların gücüyle özdeşleştirirlerdi. Mesela krallar için "*Ejderhadan doğan vahşi bakışlı aslan*", "*aslandan doğan güçlü bir savaşçı*", "*büyük aslandan doğan kalın boynuzlu bir boğa*" gibi benzetmeler yapılırdı. Şairler krallarını insan-Tanrı karışımı bir varlık olarak kabul ediyor, onların Tanrılığı fikrini daha çok kullanıyorlardı. Kral, ideal idareci ve Sümer'in kurtarıcısıydı. Kralın

[517] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 27.
[518] Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi", **AÜİFD**, Ankara 1992, XXXII, s. 90.
[519] Chiera, **Kilden Kitaplar**, s. 49.

Tanrısallığını kutsama törenleri yapılır, ona hediyeler sunulurdu. Nasıl eğitim görürlerse görsünler Sümer kralları kusursuz ideal insanlardır.[520] Prensler hangi ünvanı taşırlarsa taşısınlar her zaman bulundukları yerde hem din ulusu, hem de hükümdar olarak tanınıyorlardı. Sümerler'de ve Elamlılar'da da krallara Tanrıların vekili gözüyle bakılıyordu. Bu yüzden otoriteleri de sınırsız idi.[521]

Burada bir noktaya dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi eski Mezopotamya'da aslana atfedilen bazı güç ve kudret sıfatlarının, kahramanlıklarını ve güçlerini belirtmek için krallar tarafından da kullanıldığı ve kralların kendilerini aslan ile özdeşleştirdikleri görülür. Eski Babil, Akkadlar, Asurlarda aslan benzetmesine çok açık olarak rastlanmaktadır. Mesela Asurlarda II. Assurnasirpal bir sözünde şöyle demektedir: "*Ben kralım, ben Tanrıyım… Ben güçlüyüm, ben önemliyim, ben muhteşemim, ben kahramanım, ben savaşçıyım, ben bir aslanım…*[522] Sümerler ile Akkadların eski metinlerinde ve kabartma resimlerde de aslan figürü istiare olarak kral için kullanılmıştır. Kral aslanın av sahnesi buna tipik bir örnektir.[523] Bu noktadan bakıldığında Keysaniyye'nin bir kolu olan Kerbiyye'nin inancına göre Beklenen Mehdi'nin Radva dağında bir aslan ve bir panter tarafından korunmakta olduğu[524] şeklindeki inancı anlamak daha kolay olmaktadır. Zira bu inanç, eski toplumlardaki aslan figürü ve benzetmesinin Şia'nın karizmatik lider anlayışı içerisinde kendine yer bulduğunu göstermektedir.

2.3.1.1. Karizma ve Kutsal

İmamet meselesini daha iyi anlayabilmek için burada karizma ve kutsal kavramlarının ortaya konulmasında yarar görüyoruz. Çünkü ister kral ister şah isterse imam olsun söz konusu kavramlar, adı geçen karakterlere üstünlük ve kutsiyet kazandırılmasında anahtar kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

[520] Kramer, **Tarih Sumer'de Başlar**, s. 218-223.
[521] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 76.
[522] **Les Animaux**, s. 400 vd.; Moret, Alexandre, **Histoire Ancienne Histoire de L'orient**, Presses Universitaires de France, Paris 1941, I, 323.
[523] **Les Animaux et Les Hommes dans le Monde Syro-Mésopotamien aux Époques Historiques**, Topoi Orient-Occident, Supplément-2, Lyon 2000, s. 399.
[524] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 32.

Yunanca bir kelime olan "*charisma*", bir kimsenin müstesna ve deruni kudretle donanmış olması anlamına gelir. Karizmanın tam karşılığı "*cazibe ve çekicilik*"tir. "*Aşırı etkileme gücü*" diye de ifade edilmektedir.[525] Max Weber, karizma kavramını, Strassburglu kilise tarihçisi ve hukukçu Rudloff Sohm'dan almıştır. Sözcük anlamı Tanrı vergisi olan karizma, Weber tarafından dertlilerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir liderin peşinden gitme gereksinimi duyanların önüne geçen ve bu konuma kendi kendini atayan önderleri nitelemek için kullanıldı. Dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askeri ve siyasi kahramanlar, karizmatik önderin arketipleridir. Mucizeler ve vahiyler, kahramanca cesurluklar ve göz kamaştırıcı başarılar bunların büyüklüğünün özel işaretleridir. Başarısızlık, onların sonu olur.[526]

Karizmatik otorite, Weber'in otorite tipleri olarak belirlediği üç tip yani yasal otorite, geleneksel otorite ve karzimatik otoriteden birisidir. Weber'in otorite tipolojisi içinde, başka yazarlar tarafından en çok üzerinde durulanı ve en ilginç bulunanı, hiç kuşkusuz karizmatik otorite tipidir. Weber, karizmatik otoriteyi, bir kişinin kutsallarına ya da kahramanlık gücüne veya örnek alınacak niteliklerine ve bu kişi tarafından yaratılan düzene, diğer kişilerin (halkın) tam bir teslimiyet içinde bağlanmaları sonucunda ortaya çıkan otorite tipi olarak tanımlamaktadır. Bu otorite sahibi olan şahsı kutsal olarak nitelendirmek kanaatimizce doğru bir kanı olacaktır ki burada kutsal kavramına da işaret etmek istiyoruz.[527]

Kutsal, dini bir terim olarak Arapça'da temiz, her türlü eksiklik ve noksanlıklardan uzak, yüce, mübarek, aziz, saygıdeğer anlamlarına gelir.[528] Kutsal kavramının çok çeşitli tezahürleri vardır. Kutsanmış kişi, hayvan, bitki, nesneler, simgeler, yerler vb. çok sayıda unsur kutsalın sınırlarına dâhil edilebilir. Ancak kutsalı tanımlamak ve sınırlamak gerekirse dini unsurlardan uygun olanları almak şarttır.[529] Bu bağlamda ilahi ve beşeri bütün dinlerde mutlak kutsal Tanrıdır. Tanrı'nın dışındaki kutsal olanlar kutsallıklarını Tanrı'ya olan nispetlerinden alırlar.

---

525 Freyer, **Din Sosyolojisi**, s. 51; Akyol, Taha, **Haricilik ve Şia**. İstanbul 1988, s. 197.

526 Weber, Max, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2003, s. 96. (Taha Parla'nın Giriş yazısı.)

527 San, Coşkun, **Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1971, s. 68-71.

528 İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, VI, 168-169.

529 Eliade, Mircea, **Dinler Tarihi**, çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya 2005, s. 24.

Kutsallaştırma faaliyeti genel olarak yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya gerçekleşir ki insanın çevresinde gördüğü kral, lider, kahraman vb. kutsaması bu ikinciye örnektir. Weber'e göre, karizmatik otorite/hâkimiyet, yasalara ve geleneklere değil, kutsallık, kahramanlık veya bazı olağanüstü nitelikler isnat edilen kişiye bağlılıkla karakterize edilir.[530]

Kralın emri ve uygulamasıyla, bir toplumun din değiştirdiği, tarihin kaydettiği olaylardandır. Böylece kralın söylediği ve yaptığı her şeyin doğru olduğu kabul edilerek ona bir kutsallık atfedilmiş, modern anlamıyla ifade ettiğimiz karizma veya karizmatik lider anlayışı meydana gelmiştir. Bu kavram çeşitli formlardan meydana gelir. "*Kral*" en fazla kullanılanlardan biridir. İlk devirlerden beri krallara Tanrısal veya kutsal bir statü verilmiştir. Onlar, kutsama gibi bazı özel dini ayin yoluyla verilen doğaüstü özelliklere sahip olmalıydılar. XVII. yüzyıl Avrupa'sında bile en çok konuşulan konu kralların Tanrısal haklarıydı. Kavramın daha dini gelişimini ise Kitab-ı Mukaddes'e dair tarihte bulabilmekteyiz. Kitab-ı Mukaddes'e göre, Yahudiler arasında Tanrı'nın kutsadığı kişiler gözüyle bakılan krallar ortaya çıktı. Daha sonra Yahudiler için güç zamanlar başlamış ve krallık müessesesinin kaybolduğu ya da başarısızlığa uğradığı görüldü. İnsanlar, Tanrı tarafından gönderilecek bir temsilci aramaya başladılar. Bu kişi bütün doğruları gösteren Kral Davud'un en yüksek derecede karizmasına sahip olan Mesih'ti. Bazen Mesih'in politik fonksiyonu önem kazanırken, bazen de dini misyonu ön plana çıkıyordu. Onu takip edenlere göre o bir peygamber ve papaz olmasının yanı sıra bir kraldı. Bu gösteriyor ki karizmatik lider kavramı ilk gelişmesini bütün tarihsel şahsiyetlerin bünyesinde sağlıyordu.[531]

2.3.1.2. Şia'nın İmamet Anlayışı

Şia ilk dönemlerden itibaren özellikle imamet konusundaki ihtilaflar nedeniyle en çok bölünüp parçalanan İslam fırkası olmuştur. İmam kabul edilen

---

[530] Turner, Bryan S., **Max Weber ve İslam –Eleştirel Bir Yaklaşım-**, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991. s. 40; Güler, İlhami, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması", **I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 297.

[531] Watt, **Teşekkül Devri**, s. 47; Ahmedov, **Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**, s. 25-26. (Cenap Yakar, **Sosyal Psikoloji ve Dinler Tarihi Açısından İnanç ve Tutumlar Üzerine**, Ankara 1988, s. 41'den naklen.)

kişinin ölümüyle ondan sonra kimin imam olacağı konusunda her zaman tartışmalar yaşanmış, bazıları oğlu veya kardeşlerinden birinin imam olacağını kabul ederken bazıları ise imamın ölmediğini ve gizlenmekte olduğunu düşünerek dönmesini beklemeye başlamışlardır. İsmaililer ve Zeydiyye haricinde Şia'nın büyük bir kısmı sonunda İmamiyye Şiası altında birleşmiş diğerleri ise zamanla varlıklarını büyük oranda kaybetmişlerdir.[532]

İmamet meselesi Şia'nın inanç esaslarından biridir ve dini görüşün merkezinde bulunmaktadır. Bu sebeple İmamet meselesini doğru bir şekilde anlamak aynı zamanda Şia'yı da doğru bir şekilde tanımamızı sağlayacaktır.[533]

İslam'ın ilk devirlerinden itibaren Ali taraftarları arasında Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçmesi gereken kişiyle ilgili bazı düşünce ve tartışmaların olduğu malumdur. Bazı Şii yazarlara göre başta Selman-ı Farsi olmak üzere İranlılar, İslam devletinin İran siyasi kültürüne uygun olarak idare edilmesini istiyorlardı. İmamın, Allah tarafından nasla tayin edilmiş, imameti Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş, masum ve insanların en faziletlisi olması gerektiğini düşünüyorlardı ki bunlar da Hz. Ali ve evladıdır.[534]

Bu düşünceyle yola çıkan İranlıların, İslam'ın ilk dönemlerinde İmamet iddiasıyla isyan eden bazı kişilerin hareketlerine destek verdikleri görülmektedir. Mesela Kufe'den sonra Medain'e giderek orada biat almaya başlayan Abdulah b. Muaviye bunlardan biridir. Hareketi Fars ve çevresinden yardım almıştır. Kufe'den gelen bir grup insan da Abdullah'a biat etmiş ve Fars'ta büyük güç sahibi olan Muharib b. Musa'nın yardımıyla Cibal, Hilvan, Kumus, İsfahan ve Rey'i ele geçirebilmiştir. Abdullah b. Muaviye, Muharib b. Musa ile arasının açılması sonucu bir taraftan İbn Zübara diğer taraftan Muan b. Zaide tarafından etrafı sarılınca Horasan'a kaçarken Herat dolaylarında Ebu Müslim'in adamı Ebu Nasr Malik b. Heysem tarafından 129/746'da öldürülmüştür.[535]

---

[532] Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, I, 337-339.
[533] Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", **AÜİF Dergisi**, XXXII, 90-91; Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 717.
[534] İnsafpur, Gulamrıza, **Revendi Nehzatha-yı Milli ve İslami der İran**, Sazman-ı İntişarat ve Amuzeş-i İnkılab-ı İslami, Tahran 1359, s. 112.
[535] Taberi, **Tarih**, VII, 371-373.

Şia'ya göre, İslami öğretiler ve hükümlerin açıklanması ve toplumu irşad bakımından bu işleri üstlenecek kişinin Allah ve Peygamber tarafından tayini zaruridir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra bir imam tayin etmeden Müslümanları başıboş bırakarak vefat etmiş olması düşünülemez.[536] Corbin'a göre imametin gerekliliği üzerine tartışmalar ilk dönemlerde oldukça canlıydı. İmamların özellikle üzerinde durduğu konu, Hz. Peygamber'den sonra bir "*Kayyimu'l-Kur'an*"ın yani imamlarının bulunması zorunluluğuydu. İmam Cafer'in imamet tartışmalarında temayüz eden öğrencisi Hişam b. el-Hakem'in, imamet savunucularının önde gelenlerinden olduğunu söyleyen Corbin, imamın dinin batınını anlama, onu ortaya koyma ve gerçek anlamına dönüştürme görevi olduğunu düşünmektedir:

> *Kur'an'ın metni tek başına yeterli değildir. Gizli, batın anlamları, Batıni derinlikleri vardır. Genel felsefe bilgisi onu anlamaya yeterli değildir. Metni gerçek anlamına kavuşturmak için tevil etmek gerekir. Bu cedel işi ya da kelam işi de değildir. Kıyaslarla da gerçek anlama ulaşmak mümkün değildir. Aynı zamanda hem varis hem de ilham alan, zahir ve batın bilgisini bilen bir zata ihtiyaç vardır. Bu zat Allah'ın hucceti, Kuran kayyımı, imam, mürşid ve rehberdir.*[537]

Böylece Corbin, İmamın bir veli ve Tanrı adamı olarak ilham aldığını, gönlüne gelen ilhamla temelde Batıni hakikatlere ilişkin talimi uyguladığını belirtmektedir. En sonunda on ikinci imamın gelişiyle bütün ilahi vahiylerin Batıni anlamları açıklığa kavuşacaktır. Bu itibarla imamın varlığı zorunludur. Manevi İslam'ın var olmaya devam etmesi bu göreve bağlıdır. Aksi takdirde İslam da Hrsitiyanlık'ta olduğu gibi bir laikleştirme sürecine sokulacaktır. Çünkü Corbin'a göre bu süreç Hristiyanlık'taki ilahiyat öğretilerini toplumsal ve siyasal ideolojilere dönüştürmüş, yine Mesih kavramı ve öğretisini de laikleştirerek toplumsal bir Mesih ve kurtarıcı konumuna indirmiştir.[538]

---

[536] Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak (329/940), **Usul-i Kafi**, çev. Vahdettin İnce, Daru'l-Hikem, İstanbul 2002, I, 225 vd., 242-244; Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 175, 176, 184.

[537] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, s. 102; **İslam Felsefesi Tarihi II**, s. 124-125; ayrıca bkz. Kuleyni, **Usul-i Kafi**, I, 356-367; Katib, Ahmed, **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi – Şura'dan Velayet-i Fakihe-**, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 71; Bozan, Metin, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s. 75.

[538] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, s. 29-30, 36, 69; "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 719.

Mezheplerinin doğruluğunu ortaya koymak ve savunmak için dini deliller getirip akıldan da yararlanarak bilimsel bir biçimde imamet konusunda ilk eserleri verenlerin Şiiler olduğu iddia edilmektedir.[539] Ancak Şia'nın ilk dönemlerinde imametin bir doktrin olarak Şii inancında yer almadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hasan el-Askeri (260/874) öldüğünde bile özellikle *12 İmam* doktrininin olmadığı, ilk dönem Şii müelliflerin bizzat kendilerinin kaleme aldıkları eserlerde görülmektedir. Mesela İmamî âlim Muhammed b. el-Hasan es-Saffar (290/903), *Besâiru'd-Derecât*'ında imamların faziletleri ile ilgili rivayetleri bir araya toplamakla birlikte, gaybet[540] veya on iki imamla ilgili herhangi bir rivayet aktarmamaktadır.[541] Saffar'ın hocalarından olup, özellikle *Kitabu'l-Mehâsin* adlı eseriyle tanınan Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berki'de (274/887 veya 280/893) de durum aynıdır. Berki, eserinin "*Kitabu'l-Eşkâl ve'l-Karain*" adlı birinci bölümünde 3'ten 10'a kadar olan rakamlar üzerinde yapmış olduğu rivayet aktarımlarıyla yetinip bunları 12'ye çıkarmaya çalışmamaktadır.[542]

Berki, Hızır'ın Ali ve oğlu Hasan'la karşılaştığında onlara imamların ismini açıkladığı meşhur İmamî rivayeti de aktarır. Fakat Berki tarafından aktarılan şekli bu rivayetin (muhtemelen daha sonraki) diğer aktarımlarına benzemez. Bu rivayette Hızır sadece Ali, Hasan ve Hüseyin isimleriyle birlikte anılır; ravi "*ve onlardan sonra gelen her imamı saydı*" ibaresini ilave eder. Fakat Hüseyin'den sonraki imamların isim ve sayıları belirtilmez. *Kitabu'l-Mehâsin* ve *Besâiru'd-Derecât*'ın ikisi de, Gaybet-i Suğra'nın başlamasından ya önce ya da kısa bir süre sonra derlenmiştir. Bu kitaplarda on iki imam inancının özellikle bulunmaması, muhtemelen on iki imamı kapsayan düşüncenin henüz bir İmamî prensip olarak formüle edilmemiş olduğunu gösterir. Ali b. İbrahim el-Kummi (307/919)'nin *Tefsir*'indeki Hızır rivayetinde ise on iki imamın isimlerinin zikredildiği görülür.[543]

---

[539] Rayyis, Ziyauddin, **İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yayınları, İstanbul 1995, s. 92.

[540] Şia'daki gaybet inancına ileride temas edilecektir.

[541] Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ferruh es-Saffar (290/903), **Besairu'd-Derecati'l-Kubra fi Fazaili Âl-i Muhammed (a.s.)**, Müessesetu'l-İlmi, İkinci Baskı, Tahran 1374/1995.

[542] Kohlberg, "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s. 289. (el-Berki, **Kitabu'l-Mehasin**, tah. Celaluddin el-Hüseyni el-Muhaddis, Tahran 1370/1950-1, s. 3-15'ten naklen.)

[543] Kummî, Hasan b. Ali b. İbrahim, **Tefsir**, tah. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, Mektebetu'l-Huda, Necef 1386/1966, II, 45.

Bu sürecin zirvesine Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Kuleynî (329/931)'nin *Usulu'l-Kafi*'si ile ulaşılır. Burada İsnaaşerî Şii teorisiyle ilgili tüm temel malzemeleri bulmak mümkündür.[544] Saduk (382/993)'un eserlerinde Hz. Peygamber'den sonra İmamların sayısının 12 olduğunu gösteren çok sayıda rivayete rastlanmaktadır. Saduk'un *Kitabu'l-Hisâl*'i bini aşan rivayet ile imamet inancını ispatlamak üzerine kurgulanmıştır. Özellikle on iki imamla ilgili temel rivayetleri kapsayan 12 sayısı üzerine uzun bir bölüme sahiptir.[545]

Şia'nın İmamet anlayışında dikkat çekici diğer bir konu İmamların Peygamberler ile kıyaslanması ve Peygamberlere ait birtakım hususiyetlerin İmamlara da nakledilmeye çalışılmasıdır. Nübüvvet-İmamet meselesine dair bazı yorumlara göre İmamlar rüya halinde iken meleği işiten peygamberler gibidir. İmamet ile nübüvvet arasında sadece terim anlamı açısından bir fark bulunmakta, Peygamberlik Hz. Muhammed ile sona ermiştir fakat imamlar bir tür Batıni nübüvveti devam ettirmektedirler. Nebi'yi üstün kılan sadece Peygamberliği değil aynı zamanda sahip olduğu imamet vasfıdır. Fakat onun görevi zahiri şekli ile şeriatı bildirmekle sınırlıdır. Bu şeriatın batınını, deruni anlamını açıklamak, hakiki hüviyetine; gerçek anlamına dönüştürmek vazifesi İmam'a aittir. İmam'ın vazifesi işte budur. Bu nedenle Hz. Peygamber, "*Ali ve ben birtek nuruz*", daha başka bir ifade ile "*Biz esasta birtek meş'aleden yanan, iki nuruz*", "*Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır*" gibi sözler söylemiştir.[546]

Şia'ya göre, nübüvvet ve imamet makamı aynı anda bir şahısta bulunabileceği gibi ayrı ayrı farklı şahıslarda da olabilirler. Peygamberlerin sayısı sınırlıdır buna göre Peygamberin olmadığı asırlarda İmamın olması gereklidir. Allah, imamet için dilediğini seçer ve nasla bunu Peygamberine bildirir. Peygamber de bu ilahi görevi İmam'a tebliğ eder ve kendisinden sonra şeriatıyla hükmetmesini emreder. İmama Peygamber gibi vahiy gelmez, o Peygamber'den aldıklarıyla tebliğ

---

[544] Kuleyni, **Usul-i Kafi**, I, 225-840. (Kitabu'l-Huccet bahsi.)

[545] Kohlberg, "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s. 289; Sadooq Sheikh, Abu Ja'far Muhammad Ibn Ali Ibn al-Hussein Ibn Musa Ibn Babooyeh, **A Numeric Classification of Traditions on Characteristics Translation of Al-Khisal**, translated by Ali Peiravi-Talat June Peiravi, Ansariyan Publications, Qum 2008, s. 780-808. (el-Berkî, **Kitabu'l-Mehasin**, s. 332'den naklen.)

[546] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 116-118; Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 719-720.

eder. İmamlar on iki kişidir ve her imam kendisinden sonraki imamı bildirir. İmamların kendilerine güvenilmesi için, peygamberler gibi masum olmaları şarttır.[547] Aynı zamanda imamların her çeşit konuda halkın en bilgilisi, en üstünü olması şarttır. İmamete inanan tam anlamıyla mü'mindir.[548] Şehristani, Şia'nın Gulatını da bu düşüncelere sahip bir fırka olarak nitelendirmektedir.[549]

Şia'nın imamet anlayışıyla Ehl-i Sünnetin imamet anlayışı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Şia'nın aksine, Ehl-i Sünnet'te imamet, dinin gereklerinden ve itikadi esaslarından değil, fer'i meselelerdendir.[550] Ehl-i Sünnet'e göre, Müslümanlar için bir imam gereklidir. İmam, müçtehid, adaletli ve yol gösterici olmalıdır. İmam ahkâmı ve cezaları uygulayacak, sınırları koruyacak ve orduları donatacaktır. Zekâtı toplayacak, hırsız ve eşkiyayı etkisiz hale getirecektir. Ayrıca törenleri ve bayramları yönetecek, velileri olmayan yetimleri evlendirecek, ganimetleri taksim edecek ve bunlara ek olarak ümmetten herhangi bir ferdin yapamayacağı daha nice görevleri yerine getirecektir.[551] Şia, imamın nasla Allah tarafından tayin edildiğine inanıp bunu aynı zamanda bir iman esası haline getirirken, Ehl-i Sünnet ise imamın Allah'ın tayiniyle değil, Müslümanların kendi aralarında seçimiyle işbaşına gelmesi gerektiğini düşünmektedir.

Şia'da imam meşruluğunu, salahiyetini, etki gücünü Allah'tan almaktadır. Hatta statüsü o kadar yüksektir ki imama karşı gelmek Allah'a karşı gelmek gibidir. İslam dini üstünlüğün ancak takvada olduğunu ifade ederken[552] Şia'nın İmam'a, Peygamberle neredeyse eşdeğer bir statü vermesi dikkat çekici bir husustur. Bu anlayışın altında yatan faktörleri İslam öncesi Fars kültürüyle ve burada var olan "*Tanrı*" veya "*yarı Tanrı-kral*" kültüyle ilişkili olarak değerlendirmek

---

[547] Kuleyni, **Usul-i Kafi**, s. 377, 388-389; İmamiyye Şiasında imamların masumiyeti inancı konusunda detaylı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-, **Marife Dergisi**, Konya 2007, VII/I, 167-192; ayrıca bkz. Fatih Yücel, "Zeydiyye-Caferiyye Arasında Kırılma Noktası, İmamların Masumiyeti Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydi Usulüne Tesiri", **Marife Dergisi**, Konya 2008, VIII/III, 27-48.

[548] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 185; Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 102-103.

[549] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 29, 31, 159, 160.

[550] Cürcani, Seyyid Şerif, **Şerhu'l-Mevakif**, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1997, III, 578.

[551] Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), **Kitabu Usuli'd-Din**, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1928, s. 277.

[552] "*Ey İnsanlar! Şüphesiz ki biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık, birbirinizi tanımanız için sizleri halk ve kabilelere ayırdık, Allah'a göre en üstününüz en takvalınızdır, şüphesiz Allah en iyi bilendir, her şeyden haberdar olandır.*" Hucurat, 49/13.

mümkündür.[553] Bu sebeple burada eski İran'da var olan yarı Tanrı-kral anlayışına yer vermek istiyoruz.

2.3.1.3. Yarı Tanrı-Kral Anlayışının İmamete Etkisi

Eski İran'da da kralların üstün özellikleri olduğuna inanılır ve onlara kutsallık atfedilirdi. Heredot'un anlatığına göre, Yunan seferi sırasında taraftarlarından bazıları Pers Kralı Xerkes'in insanüstü güçlerle donanmış bir kudreti olduğuna inanıyor ve ona boyun eğilmesi gerektiği düşünüyorlardı.[554] Yine Xerkes, Çanakkale Boğazı üzerine kurdurduğu köprüden ordusuyla geçerken, halktan bazılarının "*İlahi Tanrım, dünyadaki tüm insanları peşine takarak, Yunanistan'ı yok etmek için Persli bir adam kılığına girip ismini neden Xerkes yaptın? Bu kadar eziyete girmeden Yunanistan'ı istediğin anda mahvedebilirdin*" dediği rivayet edilmektedir.[555] Bu düşünceler, eski İran krallarının insanüstü özellikler ve yarı Tanrılık sıfatlarıyla vasıflandırıldığını göstermektedir.

Eski İran toplumlarında var olan kralın kutsallığı düşüncesinin Zerdüştlük'ten gelen destekle birlikte varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Zerdüştlük'te bazı insanların üstünlüğü ve kutsallığına kapı açan kavram ise "*ized*"dir. Bu kavramı burada biraz açıklamak istiyoruz.

İzed, övülmeye layık olan, övülen demektir. Zerdüştlük'te bütün yardımcı güçlerin ve Tanrı'ya yardım edenlerin genel unvanıdır. Bununla birlikte bütün Aşavanlar (hakikat yolunu takip edenler), övgüyü hak eden büyük dindarlar da bu sıfata layık görülebilmektedir. Avesta'da, ruhi ve dünyevi izedlerden söz edilmektedir. Ahuramazda ruhi izedlerin lideri, Zerdüşt ise dünyadaki izedlerin önderidir. Bunlardan her biri maddi ve manevi anlamda, yaradılışın ve yaşamın düzenlenmesinde Ahuramazda'ya yardım etmektedirler. İzedlerin adları dualarda okunarak onlardan övgüyle bahsedilir ve yardım istenir.[556] Zerdüşt inancına göre gerek Ahuramazda'nın yanında bulunan ruhi izedler gerekse dünyada Zerdüşt'ün

---

553 Akyol, Taha, **Haricilik ve Şia**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1988, s. 197-198.
554 **Heredot Tarihi**, s. 363.
555 **Heredot Tarihi**, s. 292.
556 Tığlı, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, s. 202.

yanında olan cismani izedler, bir nevi kutsal özelliklere sahip olarak görülmektedir. Hatta bunlar Ahuramazda'ya yaratma işinde bilfiil yardım etmektedirler. Bu durumda cismani varlıklar olan bazı insanlara da kutsiyet atfedildiği görülmektedir.

Eski Fars toplumunda İmparatorluk, Ahuramazda'nın temsilcisi sayılan Büyük Kral'a sadakat temeline dayanmaktaydı. Büyük Kral birinci kişiydi ve devlet kuvvetlerinin merkeziydi. Kendisine Krallar Kralı denilirdi. Büyük Kral, Mısır Firavunları gibi yeryüzünde bir Tanrı değildi. Fakat alelade bir insan da değildi. Fars kralları ile Ahuramazda arasında doğrudan özel bir ilişki söz konusuydu. Ahuramazdanın yeryüzünde vekili olarak ismen ve şahsen seçmiş olduğu müstesna bir şahsiyet, kadiri mutlak bir hükümdardı. Kendisine kudret veren Ahuramazda'nın rıza ve iradesiyle hüküm sürüyordu. Bu itibarla hükümdarlığı hiçbir şekilde sınırlandırılmış değildi. Dolayısıyla Kralın ağzından çıkan sözler göklerin kanunu ve şeriatı oluyordu. Devlete, hükmü altındaki toplulukların geleceğine dair bütün kararlar, bütün emirler, yasaklar için tek kaynaktı. Küçük krallara hükümdarlık vermek onun hakkı ve yetkisi idi. I. Darius, Nakş-ı Rüstem kitabesinde "*Ahuramazda, yeryüzü nizamının bozulduğunu görünce onu bana havale etti. Ben de yeryüzüne nizam verdim*" diyerek, kuvvet ve kudretini Tanrı'dan aldığını açıkça ifade etmektedir. Bu anlayış Sasaniler devrinde basılmış sikkeler ve taş kitabelerde de görülmektedir. Nitekim Erdeşir ve ondan sonra gelen şahların, kendilerinin Tanrı soyundan geldiklerini belirten yazılar bulunmaktadır. Bisütun ve Nakş-ı Rüstem'de, Taht-ı Cemşid'de I. Darius'u tasvir eden kabartmalarda kralın başının üstünde ferveher bulunduğu, I. Darius'un da Ahuramazda'ya takdim ve tazim işareti olarak sağ elini havaya kaldırdığı görülmektedir. Bütün bunlar Kralın Ahuramazda'dan güç aldığını göstermektedir.[557]

Ahuramazda, kralı doğruyla yanlışı ayırt edebilecek kavrayışta ve yetenekte yaratmıştır. Onu adaletin koruyucusu yapmıştır. Kral sosyal düzeni devam ettirendir. Kendisini kontrol edebilir, düşüncesizce hareket etmez. Doğru bir şekilde

---

[557] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 260-261; Meşkur, **Tarih-i İran-ı Zemin**, s. 32.

ödüllendirir, doğru bir şekilde cezalandırır. Sadece manevi özellikleri değil fiziksel özellikleri de üstündür. İyi ata biner, iyi ok atar, iyi mızrak kullanır.[558]

Kralın kutsallığı anlayışı İslam'dan önceki son İran imparatorluğu olan Sasanilerde de geçerliydi. Sasani şahları, normal insanlardan çok üstün ve kutsal kabul edilirlerdi. Mesela, Hüsrev Perviz'in huzuruna çıkmak isteyen kişinin, nefesi şahlığın yüceliğine bulaşmasın diye görüşmeden önce "*Pitidan*" denilen bir mendille ağzını kapatması gerekirdi. Şahıs içeri girerek hemen secde halinde toğrağa eğilir ve Şah izin vermeyince kalkmazdı. Kalktıktan sonra eli ile selam verir ve konuşma izni verildikten sonra Şah'a övgü dolu sözler söyler ve en önemlisi "*siz ilahi varlık*" veya "*ilk insan*" diye hitap ederdi.[559] Bu nedenle şahlar ülkenin bütün işlerinde her istediklerini yapabildikleri sınırsız Tanrısal bir yetkiye sahip olarak görüyorlardı. Bazen meşveret yapıyorlarsa da bu göstermelikti. Başkalarının düşünce ve görüşlerine asla aldırış etmiyorlardı. Anuşirvan'ın bir şuraya davet etmiş olduğu kâtibinin, karşı bir görüş ileri sürdüğü ve Şah'ı eleştirdiği için kalemlikle (hokka) vura vura öldürüldüğü rivayet edilmektedir.[560] Sasani şahları sahip oldukları sınırsız kudretin Tanrı tarafından verildiğini ve hiç kimsenin bunu alma ve kısıtlama yetkisi olmadığını düşündüklerinden kendileri için "*Şehinşah*" (Krallar Kralı) ünvanını kullanırlardı. Sasanilerde bu ünvanı ilk defa kullanan Erdeşir'dir. Çünkü Sasani devletinde tacı takdis ve tazim gösterişleriyle kuşatılan ilahi bir varlıktan başkası giyemezdi. [561]

İslam'dan sonraki süreçte Halife Mansur zamanına (754-755) gelindiğinde Bağdat'ta yeni bir başkentin kurulmasıyla, İslam'ın siyasal ve kültürel merkezi Doğu'ya kaydı. İslam antik İran'ın eski patrimonyal uygarlıklarının birçok özelliğini kazanmış oldu. Halife artan bir biçimde ilahi otorite için iddialarda bulunan fakat iktidarı için, ordusuna ve kişisel bürokrasisine dayanan emperyal bir otokrat oldu. Halife *el-Mansur*, *el-Mehdi*, *el-Hadi* gibi yeni unvanları Şia'yı teskin etmeyi[562], belki

[558] Kuhrt, **The Ancient Near East**, II, 681-682.
[559] Mansel, **Eski Doğu**, s. 191.
[560] Rafsancani, **Cahiliye ve Günümüzde Din Gerçeği**, s. 36. (Murtaza Ravendi, **Tarihi İctimai-yi İran**, I, 459'den naklen.)
[561] Petrushevsky, **Islam in Iran**, s. 23; Frye, Richard N., **The Heritage of Persia**, The World Publishing Company, Cleveland 1963, s. 40.
[562] Turner, **Max Weber ve İslam**, s. 122.

de eski yarı kutsal krallarını anımsatarak İran halkının kendi otoritesi altındaki birliğini sağlamlaştırmayı hedefliyordu.

Yarı Tanrı-kral anlayışının Şia'ya aksetmesinde Yemenli Arapların da rolünü göz ardı etmemek gerekir. Zira ilk Şiiler arasında yer alan birçok kimsenin, tarihi geçmişleri bin yıla kadar uzanan, insanüstü özelliklere sahip karizmatik liderlik esasına dayalı hükümdarlıkla yönetilen Güney Arabistan asıllı Yemenli Arap kabilelerinden olduğu kabul edilmektedir. Watt'a göre Yemen, hükümdarlığın babadan oğla miras yoluyla geçtiği ailelerin ülkesidir. Hükümdarlar ise kendilerini hem maddi hem manevi otoritenin sahibi yapan birtakım vasıfları taşıyan kişiler olarak görmektedirler. Bu siyasi geleneğe mensup Yemenli Araplar, «*ilahi krallar*» anlayışı içinde uzun yıllar yaşadılar. Belleklerinde böyle bir geçmişi olan bu kabileler, yeni yerleşim yerleri olan Kufe'de, ilk tecrübeleri olan olağanüstü bir lider yönetimi anlayışıyla güvenlikli bir dönemi arzuladılar. Böylece zamanla, eski kültürlerinin derin etkileri içinde krallarında ilahilik niteliği gören toplumlar, eski krallarına nasıl bakmışlarsa, bu anlayışın etkisiyle «*imam-ı masum*» yani karizmatik lider fikrini oluşturdular. Böyle bir imam etrafında yeni bir toplum modeli meydana getirip devlet olmak gibi siyasi, eski inançlarını diriltmek gibi dini bir amaca yöneldiler.[563] Öte yandan Farslılar krallıkla idare edilmeye ve krallığın veraset yoluyla yine kral ailesine geçmesine alışmışlardı. Kendi krallarına kutsal bir nazarla bakıyorlardı ve aynı anlayışı Hz. Ali ve evladına da uyguladılar. İmama itaatin önde gelen vazife ve ona itaatin Allah'a itaat etmek olduğunu söylediler. Bu yüzden halifenin seçimle gelmesine bir anlam veremiyorlardı. Hz. Peygamber ahirete intikal etmiş ve arkasında erkek evlat bırakmamıştı. Öyleyse amcası oğlu Ali b. Ebi Talib ondan sonra gelmeye daha layıktı. Dolayısıyla Ebu Bekir, Ömer ve Osman gibi halifeler onun hakkı olan hilafeti gasp yoluyla almışlardı.[564]

Eski İran'ın yarı Tanrı-kral anlayışının biraz değişiklik göstererek yüzyıllar sonra bile İran toplumunda şahların dini güçlerini kullanarak otoritelerini kabul

---

[563] Watt, **Teşekkül Devri**, s. 48-52; Benli, **Fars-Şia İlişkisi**, s. 23-24 (Montgomery Watt, "Shi'ism under The Umayyads", **Journal of the Royal Asiatic Society**, London 1960, s. 160-161'den naklen), Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-, **Marife Dergisi**, VII/I, 171.

[564] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 44-45.

ettirme anlayışı şeklinde devam ettiği görülmektedir. Mesela Safeviler dönemiyle ilgili Uyar'ın şu ifadeleri bu durumu tespit etmektedir:

> *Devletin dini yapısı dikkate alındığında, başlangıcından itibaren Safeviler'in, dini alanın yanı sıra, bazı sosyal alanları da ulemaya bırakmak suretiyle, tabir caizse Sezarımsı bir din anlayışını benimsedikleri görülür. Bununla birlikte burada sadaret, şeyhülislamlık ve kadılık gibi dini müesseselerin devlete bağlandığı ve şahların da, meşruiyet sebebiyle, kendilerini imamların soyuyla irtibatlandırdığını gözardı etmek mümkün değildir. Şahların toplum nazarında meşruiyetini temin eden diğer bir unsur da Fars krallık anlayışıdır. Bununla birlikte şahların, kendi meşruiyetlerini ortaya koyarken, dini motiflere daha fazla ağırlık verdikleri ve sonuçta meşruiyet temin edici bir güç olarak dinin bu özelliğinin, ulemayı toplumun tabii liderleri konumuna yükselttiği gerçeği de unutulmamalıdır.*[565]

Eski İran'daki hükümdarın kutsallığı anlayışı, İranlıların yeni dininde imamların kutsallığına dönüşmüş ve bu düşünce Şia tarafından işlenip geliştirilmiştir. Genellikle bu fikirler eski İranlıların gnostik unsurlarla bezediği kökleri eski Babilon'a kadar giden kendi krallarına atfettikleri birtakım üstün vasıfların imamlarda yeniden ortaya çıkması olarak görülmektedir. Zira Şia'ya göre imamların beşeri ilimleri iktibas etmedikleri, doğrudan doğruya Tanrıdan aldıkları inancı bulunmaktadır[566] ki bu eski İran'da kralın Tanrıyla doğrudan ilişkisi özelliğini hatırlatmaktadır. Sasani kralının kızının Hüseyin'le evlendiği göz önünde bulundurulursa, Hz Ali'nin İranlı taraftarlarının hilafet ve imamete karşı tavırlarının değerlendirilmesi kolaylaşacaktır. Bazı Şii fırkaların Hz. Ali'nin ulûhiyetine inandıkları gerçeği de, imamların Peygambere haleflik konusundaki kutsal hakları şeklindeki anlayışın Arabistan'a Sasani/Fars kanalıyla sızdığı teorisini desteklemektedir.[567] Sebeiler arasında ilahlığın Ali'ye ve ondan sonra gelecek olan imamlara hulul ettiği görüşü bulunmaktadır. Bu inanç, ilahların bir kısım insanlara hulul ettiğine inanan eski İran dinlerinin inançlarıyla benzerlik göstermektedir. Bunlara göre ilahlık imamdan imama sırayla geçmektedir.[568]

---

[565] Uyar, Mazlum, **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004, s. 112.
[566] Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 50.
[567] Abid, Seyyid Abid Ali, "Şiilerin Siyasi Düşüncesi", çev. Yusuf Ziya Cömert, **İslam Düşüncesi Tarihi**, ed. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II, 365.
[568] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 47.

Bu bağlamda eski İran dini düşüncesi, Şiilik içinde mütalaa edilen birçok siyasi ve dini fırkaların farklı yapısal özellikler kazanmasına da tesir etmiştir. Genelde Şiiliğin imamet anlayışında imamlığın veraset yoluyla geçmesi ve imamların masumiyeti meselesini Zerdüştlükle ilişkilendirmek mümkündür. Zira Zerdüştlük'e göre din adamları, Tanrı ile doğrudan irtibatlarından dolayı yanılmaz ve hata yapmaz, kabul ediliyordu.[569] Diğer taraftan Sasani Devletinin kurucusu olan Erdeşir'in dedesi Sasan'ın, Anahita ateşkedesinde dini bir başkan olduğu ondan sonra da Erdeşir'in din işleriyle ilgilendiği ve sonradan isyan başlatarak gücünün zirvesine ulaştığı görülmektedir. Böylece din ve devlet işlerini bir arada yürüten Sasani devlet geleneğinin, Şii düşüncesindeki imamet anlayışıyla, hilafeti de içine alan bir kurum olarak varlığı sürdürmesi söz konusudur. Diğer taraftan Sasani devletinde hiyerarşik olarak süregelen şahlık kurumu babadan oğula geçmektedir. Şii düşüncesinde de imametin babadan oğula geçtiği görülür. Şii düşünce sisteminin temelindeki bu gibi anlayış ve uygulamaların Fars/Sasani karışımı olmasının nedeni bir kültür etkileşimidir.[570] Bu konuda benzer görüşlere sahip olan Ebu Zehra'ya göre de Farslılar her ne kadar İslam'ı kabul etseler de, kendi kültür zenginliklerini yaşatacak derecede güçlü bir bilince sahip olmuşlardır. İslami düşünceyi kendi kültürleri içinde yoğurarak Şia'yı benimsemişler, onu kendi varlıklarının ve yaşamlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Bunun neticesi olarak Şiiler, imamet ve bunun miras yoluyla devri konusunda Farslıların krallık anlayışının etkisinde kalmışlardır. Zira Şia ile Fars yönetim sistemi arasında oldukça önemli benzerlikler bulunmaktadır. Ebu Zehra'ya göre bunu destekleyen husus, ilk Şiilerin Farslılardan oluşu ve günümüze kadar çoğu Farslıların Şia'yı benimsemiş olmasıdır.[571]

Kralın kutsallığı anlayışının Şia'ya yansımasının açık tezahürlerinden biri de imamların türbelerini ziyaret sırasında ortaya çıkmaktadır. İranlıların dini hayatlarında önemli bir yer tutan imamların türbelerini ziyaret sırasında "*ziyaretname*" ismi verilen dualar okunur. Bu ziyaretler ve dualarla İmamlara olan bağlılık ortaya konulur, sevgi ve saygı duyguları pekiştirilir, onların rahmet ve şefaatine nail olmak için belirli erdemleri ifade edilir. Türbeye gitmek şart değildir.

---

[569] Bayrakdar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 66; "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", **İslamiyat Dergisi**, VII/II, 31.
[570] Ahmedov, "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**", s. 80.
[571] Ebu Zehra, Muhammed, **Mezhepler Tarihi**, s. 45.

Bulunulan yerden türbe tarafına yönelerek de dualar okunabilir, niyaz edilebilir.[572] Şiilerin Irak'ta altı imama ait türbenin bulunduğu Necef, Kerbela, Kazımeyn (Kazımiyye) ve Samerra şehirleriyle, bazı imamların da mezarının bulunduğu Medine'deki Cennet'ul-Baki'ye seyahat etmeleri büyük bir fazilet olarak kabul edilmektedir. Ayrıca İmamların mezarlarına uzak oldukları için oralara gidemeyen Şiiler, yakınlarındaki "*İmamzade*" adı verilen, imamların çocukları ve torunları için yapılan türbelere giderek de İmamlar için dualar okumaktadırlar. İran'da binden fazla İmamzade türbesi olduğu bilinmektedir.[573]

Netice olarak diyebiliriz ki İslam'ın yayılmasıyla birlikte üç medeniyete (Mısır, Roma, Sasani) mensup insanlar Müslüman olmuşlar, eskiden mensup oldukları din ve kültürlere ait unsurları ister istemez yeni din anlayışlarına yansıtmak durumunda kalmışlardır. Fars/Sasani kralları karizmatik kişilikleri ve otoriteleriyle kutsallık atfedilen şahıslar olmuşlardır. İnsan topluluklarının derinliklerinde mevcut olan bu anlayış, Sasani krallarının insanüstü varlıklar gibi görülmesine neden olmuştur. İslam fethinden sonra bu bölgelerde yaşayan halkın inançları Araplara da etki etmiş, böylece her iki toplum etkileşime uğramıştır. Dolayısıyla H. II. asırda tarih sahnesine çıkan Şiilik daha çok Fars kültür ve medeniyetinin izlerini taşımaktadır. Bu nedenle Şia'nın imamet nazariyesinin temelinde 'yarı Tanrı-kral' kültürünün yattığını düşünmekteyiz.[574] Çünkü İranlılar iktidarın veraset sistemiyle el değiştirmesine alışık bir halktı. Üstüne üstlük kralın yarı Tanrı olarak kabul edilmesi ve Ahuramazda'dan emir alması, onları yeni dinlerinde imamet meselesinde de benzer bir anlayışa sevk etmiştir.[575] Kralın kutsallığı anlayışı, Şia'da imamların masumiyeti ve onlara da kutsiyet atfedilmesine dönüşmüştür. İbadetlerde ve sair zamanlarda okunan dualarda imamların isimleri sık sık zikredilerek onlardan yardım istenmeye çalışılmış ve Allah'a ulaşmada onlara tevessül edilmiştir.

---

[572] Kum'da 2008 yılındaki araştırmalarımız sırasında öğretim üyeleri ve öğrencilerin üniversiteye geliş ve gidişlerinde kilometrelerce mesafeden yönlerini Fatıma el-Ma'sume türbesine çevirip eğilerek selamlama suretiyle niyazda bulunduklarını ve daha sonra yollarına devam ettiklerini gözlemledik.

[573] Algar, "İran" –Kültür ve Medeniyet/Dini Kurumlar-, **DİA**, XXII, 410.

[574] Onat, "İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", **I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, s. 428; Ahmedov, **Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**, s. 30.

[575] Dozy, **İslam Tarihi**, s. 187; Rayyis, **İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi**, s. 68-69.

Kaşifu'l-Ğita'ya göre İmamet konusundaki aşırı inançları Şia'ya atfetmek Şiilere yapılan bir zulümdür. Ona göre bu aşırı inançlar vaktiyle kendilerini Şia'dan göstermeye çalışan Gulat fırkalarının mahsulüdür ve Şia imamları bu fırkaları Şia'dan saymamış ve onları kâfir ilan etmişlerdir.[576]

Muhammed Esed, Hz. Peygamber vefat etmeden önce bir halife tayin etmediği halde, imameti bir nevi havariler silsilesi ya da papalık kurumu gibi ele alması nedeniyle Şia'yı eleştirmektedir. Ona göre bu belki de Araplara karşı milli bir muhalefetin imamet kavramı etrafında kurumsallaşmasıdır.[577]

2.3.2. Mehdilik

Mehdi kelimesi Arapça'da doğru yolu bulmak, yol göstermek manasına gelen هدى mastarından ism-i mefuldür. Bu kelime cahiliyye devrinde de doğru yolu göstermek, hayra delalet etmek şeklinde kullanılırdı. İslam'dan sonra ise imana delalet etmek ve iman ettirmek gibi manalar kazanıp dini bir şekil almıştır. Istılah olarak ise kendisinden önce zulüm ve haksızlıklarla dolmuş olan dünyayı adaletle düzenleyecek ve kötülükleri ortadan kaldıracak kimsedir.[578]

Mesih veya Mehdi beklentisi tarih boyunca bütün büyük toplumlarda var olmuştur.[579] Mehdi inancının, İslam'dan önceki Hristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük gibi Ortadoğu ve Mezopotamya bölgesi dinleri başta olmak üzere yeryüzüne gelmiş hemen bütün dinlerde hatta Uzakdoğu dinlerinde bile yer alan müşterek bir fenomen olduğu görülmektedir.[580]

Philippe Hitti ve Margoliouth gibi bazı müsteşrikler İslam kültüründe Mehdi inancının ortaya çıkışıyla ilgili olarak bunun Yahudilik ve Hristiyanlık dinleri ve kültürlerindeki Mesih düşüncesinin İslam kültürüne yansıması olduğunu

[576] Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 81.
[577] Esed, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol**, çev. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 364-365.
[578] İlhan, **Mehdilik**, s. 14, 15.
[579] Şeriati, **Bekleyiş-Karşı Tepki Dini**, s. 46.
[580] Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, s. 13-18; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", **AÜİF Dergisi**, Ankara 1981, XXV, 179. Yahudilik ve Hristiyanlıktaki Mehdi ve Mesih inançaları hakkında bilgi için bkz. Fığlalı, **agm.**, XXV, 179-183.

düşünmektedirler.[581] İlhan da İslam kültüründeki Mehdi inancının adı geçen dinlerden önemli ölçüde etkilendiğini söylemektedir.[582] Fığlalı ise bu görüşe katılmamakta; İslam inancında da beklenen bir kurtarıcı olarak mehdi düşüncesi bulunmakla birlikte bunun, Yahudilik ve Hristiyanlık'taki Mesih düşüncesi ile yüklendikleri roller bakımından farklılık olduğunu belirtmektedir.[583] Biz bu araştırmamızda Şia'daki mehdi inancının eski İran dinleri ve kültürleriyle ilişkisi üzerinde durmak istiyoruz. Zira araştırmamızın birinci bölümünde de belirttiğimiz üzere İslam öncesinde İranlıların eski dinlerinde de kurtarıcı düşüncesi vardır. Tarihsel ve kültürel olarak bakıldığında kurtarıcı düşüncesinin İran coğrafyasından İslam kültürüne intikal etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

2.3.2.1. Şia'da Mehdi İnancının Ortaya Çıkışı

İslam kültüründe özellikle Şii inancında önemli bir yeri olan[584] Mehdi kavramı, Kuran'da herhangi bir ayette yer almamakta, öldükten sonra geri gelip dünyayı kurtaracak "*beklenen bir kurtarıcı*"dan herhangi bir şekilde bahsedilmemektedir. Hal böyleyken mehdi kavramının nasıl olup da Şia'nın en önemli meselelerinden biri haline geldiği sorusu ister istemez akla gelmektedir.

Mehdi düşüncesinin nasıl ortaya çıktığını açıklayabilmek için meseleyi, Şia'nın oluşum sürecinde gelişen siyasi, içtimai ve dini olaylar ile sosyal ve psikolojik etkenleri birlikte düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. Hz. Ali döneminde hilafetin tartışmalı bir şekilde Muaviye'ye geçişi, Hz. Ali'nin şehit edilmesi, Hz. Hasan'ın hilafet işinden el çekmesi, bu dönemde Hz. Ali taraftarlarını ümitsizlik ve endişe içine sevkeden başlıca gelişmelerdi. Bu sebeple Ali taraftarlarının zihinlerinde bir kurtarıcı bekleme düşüncesinin ortaya çıkması için zemin müsait haldeydi. Şianın önde gelenlerinin, imametin Ali soyunun hakkı olduğu fikrini Şiilerin gönüllerinde sağlamlaştırmak ve Emevilerin veya sonraki dönemde Abbasilerin sahip olduğu

---

[581] Hitti, Philip, **Tarihu'l-Arab**, Dördüncü Baskı, Daru'l-Keşşaf, Beyrut 1965, I, 317; Margoliouth, D. S., "Mahdi", ed. James Hastings, **ERE**, Edinburgh 1994, VIII, 337.
[582] İlhan, **Mehdilik**, s. 47.
[583] Fığlalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 266; "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", **AÜİF Dergisi**, XXV, 196.
[584] İlhan, **Mehdilik**, s. 13.

iktidarın bir gün elde edileceği fikrini benimsetmek için, taraftarlarına mehdinin gelerek bu işi yapacağı şeklinde bir düşünceyi aşılamış olmaları da muhtemeldir. Emevi ve Abbasi iktiadarlarının Şiiler üzerinde uyguladıkları baskı politikasının da bu düşüncenin pekişmesinde rol oynadığı düşünülebilir. Zira zulüm, baskı ve çeşitli işkencelere maruz kalan, bunlara karşı koyma gücünü kendinde bulamayan, hadiseler arasında sebep ve sonuç ilişkisi kuracak sağlıklı bir iradeden yoksun halk toplulukları, kendilerini bu sıkıntılardan kurtaracak karizmatik bir lideri hayal etmeye başlamışlardır. İlk zamanlarda Mehdi, zikrettiğimiz sebepler nedeniyle Şiilerin siyasi lideri konumundayken sonradan mükemmel özellikleri olan büyük kurtarıcı imam şekline sokulmuş ve onu yüceltmek için hakkında birçok rivayetler uydurulmuştur.[585]

Daha çok Şia'nın İmamiyye fırkası tarafından ortaya konulan mehdi inancıyla ilgili en erken bilgiler mezhepler tarihi klasik kaynaklarında zikredilmektedir. Nevbahti, *Kitabu Fıraki'ş-Şia*'sında ve Kummi de *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*'ında, Hasan el-Askeri (260/874)'nin ölümünden sonra Şii toplumunun parçalara ayrılması sonucu oluşan alt gruplardan veya fırkalardan bahsetmektedirler. Müellifler, bu fırkalardan olan İmamiyye mensuplarını, Hasan el-Askeri'nin öldüğüne, arkasında bir varis bıraktığına ve bu kişinin belirli bir zamana kadar *gaybet*te kalıp gelecek bir zamanda ortaya çıkacağına inanan grup olarak ifade etmektedirler.[586] Bu rivayetler daha ilk devirlerden itibaren Şii düşüncesi içerisinde bir mehdi kavramının olduğunu göstermektedir. Bu dönemde mehdi düşüncesi ile birlikte son imamın ortadan kaybolmasını ifade eden "gaybet" kavramının da ortaya atıldığı görülmektedir. Bu itibarla mehdilik meselesini daha iyi anlayabilmeye yardımcı olacağı düşüncesiyle gaybet kavramına da kısaca işaret etmek istiyoruz.

Gaybet, sözlük anlamı olarak kaybolma, gizlenme, yalnızlık, uzak kalma gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak özellikle Şia için, imamlarının ölmeyip gözden

---

[585] Alusi, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Seyyid Muhammed (127/744), **Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani**, Beyrut trz., XX, 26; Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısriyye, Beşinci Baskı, Kahire 1956, III, 241 vd.; İlhan, Avni, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 423.

[586] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 90-93; Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 102-103; Kohlberg, Etan, "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: V, Sayı: 3, 2005, s. 287-288.

kaybolduğu ve kıyametten önce belirli bir günde döneceği zamana kadar içinde bulunduğu gizlilik halini ifade etmek amacıyla kullanılır. Gaybette bulunan imam da insanlar arasında bulunmaması veya görülemeyecek şekilde gizlenmiş olması durumunu belirtmek için "gaib" sıfatıyle vasıflandırılmıştır.[587]

Şehristani'ye göre gaybet fikrini ilk ortaya atanlar, Muhtariyye mensuplarından Seyyid el-Himyeri (173/789) ve Küseyyir Azze (105/723) isimli şairlerdir. Bunlar, Muhtar es-Sekafi'nin, Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan değil de başka bir eşinden doğan ve onun imametine davet için[588] ortaya çıktığı, Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin, sancakla atlılara komuta edinceye kadar ölmeyeceği, kaybolduğu, bir süre halkın arasında görünmeyeceği, yanında bal, süt ve su kaynakları olduğu halde bir aslan ve bir kaplanın korumasında bulunduğu ve daha sonra dönüp zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracağını söylemişlerdir.[589] Bu rivayetten anlaşıldığına göre İmamiyye Şiası'ndaki on ikinci imamın gaybeti[590] düşüncesinden çok daha önceleri gaybet fikri ve ric'at düşüncesi bazı kesimlerin zihinlerinde yer almaktaydı. Zira geçmişte İran, Rum ve Hint krallarının da can güvenliği nedeniyle akrabalarından korktukları için Şia'daki gaybete benzer şekilde gizlendikleri rivayet edilmektedir.[591] Fakat bu görüşlerin toplum nezdinde itibar gördüğü ve taraftar bulduğunu söylemek mümkün değildir.[592] Biz burada esas olarak İmamiyye Şiası'ndaki gaybet inancını ele almak istiyoruz.

İmamiyye'ye göre on birinci imam Hasan el-Askeri'nin oğlu Muhammed, Samarra'da (Irak) Hasan'ın bir cariyesinden 255/869 yılında doğmuştur. Hasan el-Askeri'nin 260/874 yılında vefatından sonra beş yaşında iken yeraltındaki mahzende

---

[587] İlhan, Avni, "Gaybet", **DİA**, İstanbul 1996, XIII, 410; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Gaib", **DİA**, İstanbul 1996, XIII, 292; On ikinci imamın gaybeti konusunda hadisler için bkz. Kuleyni, **Usul-i Kafi**, I, 492-506.

[588] İbn Sa'd, **et-Tabakatu'l-Kubra**, V, 99; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31. Onat'a göre, Muhtar, ilk zamanlarda Muhammed için biat alarak yola çıkmasına rağmen, hareketin genelinde görülen husus, Muhammed'in kendisini Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere görevlendirdiği fikrini işlemesi ve Muhammed'e değil kendisine biat aldığıdır. Bkz. Hasan Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketleri**, s. 98, 103.

[589] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 137-138. Bağdadi, Muhammed'in ölmediği ve geri geleceğine dair fikre sahip olanların, Muhtariyye'nin alt kolu Kerbiyye olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31-32.

[590] Şia'da gaybet inancı ve on ikinci imamın gaybeti konularında detaylı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, **Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib Onikinci İmam**, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

[591] Hakyemez, **Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib Onikinci İmam**, s. 96. (Şeyh Müfid, **el-Fusulu'l-Aşere**, s. 350-351'den naklen.)

[592] Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketleri**, s. 116, 117.

kaybolmuş ve İmamiyye'nin inancına göre Muhammed, Kâim veya Mehdi olarak dönünceye kadar gaybet adı verilen bu gizlilik hayatına başlamıştır.[593] 260/873-329/940 tarihleri arasındaki döneme *gaybet-i suğra*[594] (küçük gizlilik) denilmiş ve Muhammed bu dönemde takipçileri ile olan ilişkisini ard arda seçilmiş dört "*sefir*"i aracılığıyla yürütmüştür. Gaybet-i suğra döneminde Mehdinin sefiri sıfatıyla Osman b. Saîd, Muhammed b. Osman, Hüseyin b. Ruh, Ali b. Muhammed görev yapmış,[595] bu dönemde kendisini Mehdi'nin sefiri ilan eden çok sayıda yalancı kimseler de zuhur etmiştir. Dördüncü sefir ölmeden önce Mehdi'den mühürlü bir ferman aldığını söyleyerek bundan sonra sefir gelmeyeceğini bildirmiştir.[596] Son sefirin 329/941 yılında vefatından sonra Mehdi'nin tamamen gizlendiğine inanılmış; bu tarihten zuhur edeceği döneme kadar devam edecek olan ve süresini sadece Allah'ın bildiği zamana da *gaybet-i kübra* (büyük gizlilik) adı verilmiştir.[597] Öte yandan Şii bazı müelliflerin eserlerinde *Kâim'*i takip edecek olan on bir veya on iki Mehdi'den söz eden ahiretle ilgili bazı rivayetler bulunmaktadır. Meclisi'ye göre, on bir veya on iki Mehdi, Kaim'in yönetiminden sonra gelecek on bir imam veya ric'at ile yeryüzüne tekrar gelip diğer imamlarla birlikte topluma rehberlik edecek Kaim'in vasileridirler.[598] Burada Şiilerin insanüstü özellikleriyle kabul ettikleri Mehdi gibi yüce bir şahsiyetin yanına yine on bir sayısıyla yeni Mehdi profilleri eklemeleri ilginçtir. Söz konusu on bir mehdi veya vasinin, işleri yerine getirmede Zerdüşt'e yardım eden izedlerle olan benzerliği dikkat çekmektedir.

Dolayısıyla, on ikinci imamın kayboluşundan günümüze kadar belirli bir süreçte gelişim gösteren Şii gaybet inancının ortaya çıkışında, eski İran dinlerine ait

---

[593] Detaylı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı", **Marife Dergisi**, Konya 2008, VIII/III, s. 9-25,

[594] Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 174.

[595] Muhammed el-Mehdi ile görüşen kişiler ve onlar hakkındaki rivayetler konusunda detaylı bilgi için bkz. Meclisi, Şeyh Muhammed Bakır, **Biharu'l-Envar el-Camiatu li Dureri Ahbari'l-Eimmeti'l-Athar**, Muessesetu'l-Vefa, İkinci Baskı, Beyrut 1983, LII, 1-77; en-Nuri, Allame Mirza Huseyn, **Cennetu'l-Me'va**, s. 200-317. Bu kitap Biharu'l-Envar'ın yukarıda bilgilerini zikrettiğimiz baskısında LIII. cilt içindedir.

[596] Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 178.

[597] Üzüm, İlyas, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, Ocak-Mart 2007, LXXV, 59; Kohlberg, "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s. 287.

[598] Kohlberg, "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, s. 290. Detaylı bilgi için bkz. Saduk, **Kemalu'd-Din**, s. 256 vd.; Meclisi, **Biharu'l-Envar**, XXV, 4 vd.; Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tusi (460/1067), **Kitabu'l-Ğaybe**, tah. İbadullah et-Tahrani el-Kebir-Ali Ahmed Nasih, Müessesetu'l-Maarifi'l-İslami, Kum 1990, s. 279, (Tusi, Kaim'in 11 Mehdi tarafından takip edildiğini söylemektedir.)

birtakım inanç unsurlarının Müslümanların zihin dünyalarına tesirini gözden ırak tutmamak gerekir.[599]

Mehdilik konusuna dönecek olursak, Şia'nın önemli inançlarından olmakla birlikte İslam dünyasında tümüyle kabul görmüş bir konu değildir. İslam âlimleri daha çok mehdi ile ilgili haberlerin kaynağına eğilerek bu hususun tek dayanağı mahiyetindeki hadislere, özellikle hadislerin senetlerine itiraz etmişlerdir. Bu itirazlardan biri de İbn Haldun tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre, Müslümanlar asırlar boyunca ahir zamanda bir kişinin çıkıp, adaleti hâkim kılacağına, Müslümanlar kendisine tabii olduktan sonra, deccalın zuhur edeceğine inanmışlardır. Dahası, Hz. İsa'nın gelip Mehdiye tabii olacağına ve onun arkasında namaz kılıp deccalı öldürmede ona yardımcı olacağı şeklinde bir mehdi beklentisine sahip olmuşlardır.[600] Buhari ve Ebu Müslim'de geçenleri ayrı tutarak, diğer hadis kitaplarında Mehdi hakkında haberler içeren hadisleri tek tek senet ve metin açısından kritik eden İbn Haldun, çok azı hariç bunların eleştiriden uzak olamayacağını söylemektedir. O, bu hadislerin senetlerinde yer alan ravilerin bazılarının Şii görüşlü, bazılarının hafızaları zayıf, bazılarının meçhul oldukları ve daha başka sebeplerle rivayet ettikleri hadislerin delil sayılamayacağını belirtmiştir. Mutasavvıfların da kutb ve abdala inanma düşüncesiyle Şiilerin imam ve naipler görüşlerine yaklaşarak bir açıdan Şiilerin fikirlerini paylaşmış olduğunu söyler. İbn Haldun ayrıca, bir düşüncenin halkın kanaatlerine silinmez bir şekilde yerleşmesinin, şevk ve asabiyet kavramlarıyla doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder.[601] Bu açıdan bakıldığında, imamet ve mehdilik düşüncelerinin Şia'da diğer mezheplere göre daha derin bir yer edinmesini de açıklamak mümkün olmaktadır. Çünkü imamet düşüncesinin ortaya çıkışından günümüze kadar Hz. Ali ve soyuna olan inanç ve bağlılık, Şia'nın temel prensiplerinden olan mehdi düşüncesinin de sağlamlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Mehdi'nin kim olduğu, özellikleri, ne zaman ve nereye geleceği gibi bazı konularda farklılıklar olmakla birlikte bütün Şii fırkalar mehdinin geleceğine inanmaktadır. Mehdi düşüncesinde Şii fırkalar genel olarak, mehdi olduğuna

---

[599] Hakyemez, **Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib Onikinci İmam**, s. 42-43.
[600] İbn Haldun, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, I, 752.
[601] İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 753 vd.

inandıkları imamlarının ölmediği, kaybolduğu veya ölümünün görünüşte olduğu, aslında gizlendiği ve bir gün geri gelip ortaya çıkarak düşmanlarından intikam alacağı, zulmü ortadan kaldırıp adaleti sağlayacağı gibi ortak fikirlere sahiptir. Şii isyan hareketlerine bakıldığında da birçoğunun, imamları öldüğünde veya öldürüldüğünde ya bunu kabul edip kendilerine yeni bir imam arama yoluna gittikleri yahut da onun ölmediğine ve tekrar geri geleceğine inandıkları görülür.[602]

Şia'da Mehdinin peygamberlere ait birtakım özelliklerinin de olduğuna inanılmaktadır. Buna göre mehdi, geçmiş peygamberlerden Nuh'un ömrünün uzun oluşu, İbrahim'in doğumunun gizli olması ve insanlardan ayrı olarak uzlette kalması, Musa'nın korku ve gaybeti, İsa hakkında insanların ihtilaf etmeleri, Eyyub'un türlü sıkıntılardan sonra feraha kavuşması, sonunda Hz. Muhammed'in çıkıp halkı hidayete ve doğruluğa sevketmesi gibi birçoğunun özelliklerine sahiptir. Şia kaynaklarında Mehdi'nin özellikleri ve çıkacağı zamanla ilgili çok sayıda rivayet bulunmakta hatta diğer İslam fırkalarının hadis kitaplarındaki rivayetler de delil gösterilerek mehdi hakkındaki haberlerin mütevatir olduğu vurgulanmaktadır.[603]

Şia'da beklenen Mehdinin bir vasfı da aynı zamanda imam olmasıdır. Yani genel olarak Şii fırkalar, mehdi kabul ettikleri kişiyi, Hz. Ali'nin soyundan gelen ve yaşarken imametin kendisine geçtiği kişi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla onun da diğer imamlara atfedilen masumiyet ve mucize göstermesi gibi üstün vasıfları vardır. Mehdi, zulümle dolan dünyayı adaletli ve huzurlu hale getirme, bütün mazlumları kurtarma ve İmamiyye'de olduğu gibi bin yılı aşkın ömür süresiyle Hz. Ali'de bile bulunmayan üstün vasıflara sahip bir imamdır. Hatta Humeyni mehdinin, Hz. Peygamberin ve imamların bile tamamlayamadığı İslam yürüyüşünü nihayetine erdirecek kişi olduğunu söylemektedir.[604]

---

[602] Kutluay, Yaşar, **İslam ve Yahudi Mezhepleri**, Anka Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2001, s. 291-292; İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,** s. 422.

[603] İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,** s. 423; el-Haseni, Haşim Maruf, **Usulu't-Teşeyyu'**, Daru'l-Kalem, İkinci Baskı, Beyrut trz., s. 233.

[604] İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 423; Utum, Muhammed Abdulkerim, **en-Nazariyyetu's-Siyasiyyetu'l-Muasıratu li'ş-Şiati'l-İmamiyyeti'l-İsna Aşeriyye**, Daru'l-Beşir, Amman 1988, s. 88, (İran'da yayınlanan, **eş-Şehid Dergisi**, Sayı 164, 30 Nisan 1986'dan naklen.)

Şia'da mehdi inancının ortaya çıkışı ve mehdi anlayışını genel olarak ortaya koyduktan sonra, Şia'nın bazı alt kollarındaki mehdi inancı hakkında da bilgi vermek istiyoruz.

2.3.2.2. Şii Mezheplerde Mehdilik

Şia'nın zaman içerisinde özellikle imamet konusundaki fikir ayrılıkları neticesinde çok sayıda kollara ve alt gruplara bölündüğü görülmektedir. İmametle ilişkili olarak ortaya çıkan Mehdilik meselesinde de yine Şii fırkalar birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu sebeple burada ana Şii fırkalar ve bazı alt grupların Mehdilik konusundaki görüşlerini aktarmayı uygun görüyoruz

Şii fırkalar içerisinde eski İran dinlerine ait inanışları benimsemesiyle en çok itham edilenler Gulat fırkalarıdır. Gulat fırkaları, Fars asıllı kişilerin yönlendirmesiyle sapmışlar ve İslam akidesini bozmaya yönelik çaba sarf etmişlerdir.[605] Yine diğer bazı müelliflere göre bütün haramları helal gören, insanların mal ve mülkte ortak olduğunu iddia eden ve tenasühe inanan Gulat fırkaları bu tarz düşüncelerini, Mecusilik ve Mazdekilik gibi Fars dinleri ve kültürlerinden almışlardır.[606] Şii müellifler ise, İmamiyye mezhebiyle ilişkilendirmek ve görüşlerinin İsmailiyye'ye yakın olduğunu belirtmekle birlikte bizzat Şii âlimlerin Gulat'ı, Şia'dan saymadıklarını[607] ifade etmektedir. Oysaki Şia'nın, özellikle Gulat'ın aşırı fikirlerinin Farslılardan kaynaklandığı görüşü Şii çevrelerde de görülmektedir. İmamiyye Şiası'nda Hasan b. Musa en-Nevbahti (300/912) ve Sa'd b. el-Kummi (300/912) gibi müellifler, Guluv ehlinin Şiiliği kullanan Mecusi, Mazdek, Hurremdiniyye, Zındıkiyye ve Dehriyye gibi inanç mensupları olduklarını rivayet etmektedirler.[608] Gulat'ın Şia'nın dışına itilmeye çalışılmasında muhtemelen aşırı

---

[605] İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 115; Makrizi, Takiyyuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1441), **el-Mevaizu ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsar**, Daru Sadır, Beyrut trz., II, 362.

[606] İsferayini, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, tah. Kemal Yusuf el-Hut, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 135 vd.; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, 266 vd.; Benli, **Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)**, s. 29; Büyükkara, Mehmet Ali, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 47-48.

[607] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 79.

[608] Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 61, 62, 64; Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 41-42; Benli, **Fars-Şia İlişkisi**, s. 27.

fikirleri ve bu fikirlere karşı Şii akaidini savunmanın zorluğu etkilidir. Uyar, bu konuyla ilgili şu tespiti yapmaktadır:

> *İmamiyye, ilk mütekellimleri olarak kabul ettiği kimseleri, teşbih ve tecsim gibi düşüncelerden arındırmak için çok çaba sarfetmiştir. Bazıları, ilk dönemlerde diğer fırkalardan Şia'ya giren kimselerin önceki görüşlerini muhafaza ettiklerinden dolayı, Şia'ya söz konusu ithamların yapıldığını söylemek suretiyle, bu şüpheleri bertaraf etme yoluna gitmişlerdir. Diğer taraftan o dönemle ilgili tarihi değerlendirmelere bakıldığında, İsna 'Aşeriyye, kendi düşüncesinin temellerini, o dönemlere kadar taşıyabilmek amacıyla, bugünkü İmamiyye manasında Şii olmayan bazı kimseleri de, İmamiyye'ye dâhil etmek istemiş ve bu şahıslar etrafındaki şüpheler yüzünden kendisine birçok itirazların yöneltilmesine sebep olmuştur; çünkü bu kimseler yukarıda belirtildiği gibi tenasüh, hulul ve teşbih gibi görüşlere inanmaktaydılar. Kısacası Şia'nın dışındaki bazı grupları, Gulat olarak tabir ettiği bazı kimseleri İmamiyye, kendi düşüncesinin ilk dönemdeki temsilcileri olarak görmüş ve bu da neticede bazı tenkitlerin yöneltilmesine sebep olmuştur..*[609]

Kanaatimizce bu noktada en doğru yaklaşım, Gulat'ın Şia kökenli olduğunu kabul etmek ancak Gulat fırkalarının fikirlerini farklı din ve kültürlerden gelen aşırı inançlardan beslendiğini de göz ardı etmeksizin kendi içerisinde değerlendirmek olsa gerektir.

Muğire b. Said'in, Beşinci İmam Muhammed el-Bakır'ın beklenilen mehdi olduğuna inandığı bazı kaynaklarda belirtilmektedir. Ancak aynı zamanda onun Nefsu'z-Zekiyye'ye de meylettiğine dair rivayetler vardır. Anlaşıldığı kadarıyla Muğire, önce el-Bakır'ı imam ve mehdi kabul etmiş, fakat onun ölümü veya biatını kabul etmemesi üzerine alakasını Nefsu'z-Zekiyye'ye çevirmiştir. Muğire'nin ölümünden sonra hareketin başına geçen Cabir el-Cu'fi'nin ric'at akidesine inandığına dair rivayetler de bulunmaktadır.[610]

Muğiriyye, Nefsu'z-Zekiyye'nin ölümünden sonra kollara ayrılmıştır. Bir kısmı onun yerine aslında bir şeytanın öldürüldüğünü düşünmektedir ki bu Abdullah İbn Sebe'nin fikirlerini çağrıştırmaktadır. Bunlar Nefsu'z-Zekiyye'nin Hacir dağında gizlendiğini ve birgün Mesih sıfatıyla yeniden ortaya çıkacağını iddia ettiler.

---

609 Uyar, Mazlum, **İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 94.

610 Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 75; Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 52, 54-55; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 43, 44; Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, V, 206-207.

Muhtemelen bu inanç Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Radva dağında gizlendiğini öne süren Kerbiyye'nin tesiriyle oluşmuştur.[611] Nefsu'z-Zekiyye yerine şeytanın öldürülmüş olduğu düşüncesi de sadece aşırı Şiiler arasında değil, aynı zamanda Gnostikler ve ilk Hristiyanlar için de önemli bir kavram olan docetism[612] fikrinin bir çeşit tezahürüdür.[613]

Muğiriyye'de, Nefsu'z-Zekiyye'nin Mesih olarak döndüğünde Mekke'de rükn ile makam arasında halkın beyatını kabul edeceği düşüncesi vardır. Sonra on yedi kişiyi hayata döndürecek ve bunların her birine "*el-İsmu'l-A'zam*"ın harflerinden biri verilecek ve onlar da orduları bozguna uğratarak yeryüzünde Mesih çağını tesis edeceklerdir.[614] Muğiriyye'nin bir kolu da Nefsu'z-Zekiyye ölünce, onun insanları kandırarak yalan söylediğine inanmışlardır. Çünkü o yeryüzünün onda birine bile hükmedemeden ölmüştür.[615]

Muğiriyye mensupları, Ebu Cafer'in imamlığı, Muğire b. Said'e vasiyet ettiğine inanırlardı. Mehdi ortaya çıkıncaya kadar imamlık onundur. Bazılarına göreyse bekledikleri mehdi Muhammed b. Abdillah b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib'dir. Muğiriyye'nin yaratılış hikâyesinde işlediği motifler Zerdüşt ve Maniheist düşüncelerin temelindeki, birbiriyle bir zıtlık halinde olan karanlık-aydınlık ikiliğinin bir yansıması gibidir. Yaratılış hikâyesindeki kâfirlerin karanlık denizlerden yaratıldığı ifadesinde bu açıkça görülür. Muğiriyye'nin fikirlerinde İslam dışı, özellikle de gnostikler ve maniheistlerin etkilerini görmek mümkündür.[616]

Şia'da ortaya çıkan ilk dini-siyasi fikir hareketi olarak kabul edilen Muhtariyye, Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının intikamını almak amacıyla yola çıkan Muhtar es-Sekafi'nin (67/687) önderliği nedeniyle bazen onun ismine atıfla

---

611 Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 26.

612 Hz. İsa'nın gerçek maddi bir bedene sahip olmadığı, insan suretinde gözüktüğü, onun yemesi, içmesi, doğumu ve ölümünün aslında görüntüden ibaret olduğuna, onun çarmıhta ölmediği ve acı çekmediğine inanan düşünce. Adrian Fortescue, "Docetism", **ERE**, ed. James Hastings, Edinburgh 1994, IV, 832.

613 Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, V, 207-208.

614 Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, V, 208.

615 Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 55; Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, V, 206.

616 Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 55; Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, V, 211, 216.

Muhtariyye bazen de Hz. Ali'nin hizmetçisi Keysan'a nispet edilerek Keysaniyye diye anılmaktadır. Sonraları, Kerbiyye, Beyaniyye, Harbiyye gibi gruplara ayrılmış olan Muhtariyye'nin kolları arasında imamet ve mehdilikle ilgili bazı ihtilaflı görüşler bulunmakla birlikte, genel olarak Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. Hanefiyye (80/700)'nin önce imam, ölümünden sonra da mehdi olduğuna inanılmıştır. Zira Muhammed b. Hanefiyye ölmemiştir. O, Radva dağındadır, su ve bal pınarları vardır. Onu ortaya çıkacağı zamana kadar düşmanlardan korumak üzere yanında bir aslan ve bir kaplan vardır. O beklenen mehdidir.[617]

Keysaniyye'nin Haşimiyye kolunun fikirlerinin Şia tarihi açısından önemli olduğuna dikkat çeken Vloten, bu fırkanın batıni tefsir anlayışı yoluyla Mecusilik, Maniheizm, Budizm gibi Arapların gelişinden önce bölgede ve Asya'da hâkim olan bütün dinlerden alınma gayr-i İslami pek çok unsurun Şia'ya girdiğini söylemektedir.[618]

Mehdilik konusunda zikredilmesi gereken fırkalardan biri de Sebeiyye'dir. Sebeiyye, Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri süren Abdullah b. Sebe'ye tabi olanlara verilen isimdir. İbn Sebe, Hz. Ali öldürüldüğü zaman öldürülenin Ali olmadığını onun ancak insanlara Ali şeklinde görünen şeytan olduğunu söylemiş, Hz. Ali'nin, İsa b. Meryem'in göğe yükselişi gibi göğe çıktığını iddia etmiştir. Sebeilerden bazıları da Hz. Ali'nin değil, Hz. Ali'ye benzeyen birinin öldürüldüğünü ve insanların onu Hz. Ali sandıklarını söylemişler; dolayısıyla Hz. Ali'nin öldürülmediğine, göğe çıktığına inanmışlardır. O, daha sonra dünyaya inecek ve düşmanlarından intikam alacaktır.[619] Hz. Ali'nin ilah olduğunu da iddia eden İbn Sebe'nin bunu Yahudi iken Hz. Musa'nın vasisi Yuşa' b. Nun için de söylediği rivayet edilmektedir.[620]

---

617 Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 27; Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 136 vd; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31-32; İsferayini, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, s. 30 vd.; Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 58.

618 Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 54.

619 Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 177.

620 Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 159

İsmailiyye[621] de başta Cafer es-Sadık (148/765) olmak üzere bazı imamlarının Mehdiliğine inanılmıştır. Muhammed el-Bakır (114/733)'dan sonra altıncı imam kabul edilen Cafer es-Sadık da babası gibi siyasi faaliyetlerden uzak durarak kendisini ilme vermişti.[622] Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra taraftarları birçok gruba ayrılmış, bazıları ölmediğini ve onun mehdi olduğunu ileri sürmüştür. Bir kısmı da Cafer es-Sadık'ın öldüğünü ve imametin oğlu Musa el-Kazım'a intikal ettiğini kabul etmiş, başka bir kesimi ise Cafer'in büyük oğlu İsmail'in yedinci imam olduğunu iddia etmişlerdir. Cafer es-Sadık'ın ölmediğine inananlar kısa zaman içinde tarih sahnesinden çekilmişlerdir. Musa el-Kazım'ın imametini kabul edenler İmâmiyye olarak varlığını devam ettirmiş, İsmail'in imametine inananlar ise batınî karakterde bir fırka oluşturmuştur. Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e atfen İsmailiyye adıyla anılan ve günümüze kadar gelen bu fırka ilk dönemde Muhammed b. İsmail'in gizlenmiş son imam ve mehdi olup tekrar geldiğinde "*nâtık*" olarak görev yapacağını söylemiştir. Sonraki dönemlerde mesela Fatımîler'de bu inanç terk edilerek yerine halen mevcut olan imam kavramı getirilmiştir. Kendilerine has dinî-batınî anlayış içinde İsmailiyye Nizâriyye ve Müsta'liyye kolları halinde başta Hint alt kıtası olmak üzere muhtelif yerlerde varlığını sürdürmektedir.[623] Büyükkara'ya göre vasiyet doktrini ve mehdi inancının Cafer es-Sadık'a bağlı entelektüel bir çevrede ve fanatik zümrelerde kabul görüp mütalaa edildiği kesin olmakla birlikte, rivayetler söz konusu fikirlerin Cafer es-Sadık'tan neşet ettiğine dair iddiaları ispatlayacak berraklıkta ve kanıt oluşturacak düzeyde değildir.[624]

İsmailiyye'den neşet eden Dürzîler, öldürülen Hâkim b. Emrillah'a tevakkuf etmiş, onun gözlerden yok olduğuna, göklere yükseldiğine ve bir gün tekrar gelip halkın içerisine döneceğine inanmışlardır.[625]

---

[621] İsmailiyye hakkında detaylı bilgi için bkz. Farhad Daftary, **İsmaililer Tarih ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005.

[622] Kaynaklarda Kufe'de beşer üstü niteliklerin izafe edildiği bir başka Cafer es-Sadık portresi daha çizildiğini belirten Bozan, bu farklı rivayetlerin, fikri hareketlerin yoğun olarak görüldüğü Hicri II. asrın ilk yarısında Peygamber ailesinden diğer pek çok şahıs gibi Cafer es-Sadık hakkında da yapılan kurgulardan ileri geldiğini belirtmektedir. Bozan, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, s. 89-90.

[623] Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 58.

[624] Büyükkara, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, s. 60; ayrıca bkz. Bozan, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, s. 97-98.

[625] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 77.

İsmailiyye'nin mehdi anlayışının diğerlerinden biraz farklılığı vardır. Çünkü onlar İmamiyye'nin mehdilerini bekledikleri sırada, muhtemelen o zamandaki bütün Şia mensuplarını kendi şemsiyeleri altına çekebilmek amacıyla bütün Şiilerin beklenen mehdilerinin geldiğini iddia etmişlerdir. Bu yüzden geldiğini iddia ettikleri mehdinin ismini ilk zamanlarda gizli tutmuşlardır. Çünkü beklenen mehdi diğer Şii fırkalarının birçoğunda ayrı ayrı kişilerdir.[626]

Sonuç olarak söylemek gerekirse İsmailiyye'nin Zerüdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm inançlarından önemli ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. İsmailiyye özellikle İran coğrafyasındaki propagandacılarının faaliyetleriyle Maveraünnehir'den Azerbaycan'a kadar olan bölgede kendine hatırı sayılır bir destek bulmuş, eski dinleri Zerdüştlük olan birçok insan davetçilere uyarak bu mezhebe girmiştir. Hurremiyye'ye mensup bir kısım insanların da sonradan İsmailiyye ile birleştiği rivayet edilmektedir. Böylece geçmişinde Zerdüşt inanışlarına sahip olan birçok kimse İsmailiyye şemsiyesi altında Kur'an ve Sünneti eski inançlarına uygun tarzda yorumlamaya başlamışlardır. İsmailiyye mensuplarının eserlerinde, Allah'ın nefsi yarattığı ve her ikisinin bu âlemin idarecileri olduğu ve âlemi düzenlediklerini yazdığını söyleyen Bağdadi bu inancı Zerdüştlük'teki Ahuramazda ve Ehrimen ikiliğinden aldıklarını ifade etmektedir.[627]

Şii fırkalardan Zeydiyye, Şii imamlardan Zeynelabidin'in oğlu Zeyd'e nispetle anılır. Zeydiyye, söz konusu imamın Emeviler'e karşı 122/740 yılında giriştiği başarısız ayaklanmadan sonra oğlu Yahya ve takipçileri döneminde ortaya çıkmış, kendilerine has bir imamet nazariyesi geliştirmiştir. İlk iki halifenin imametini meşru gören Zeydiyye daha üstünü varken faziletli bir kimsenin imametinin caiz olduğunu benimsemiştir. Tarihi gelişimi içinde Taberistan ve Yemen'de siyasi hâkimiyetler kurmuş, Yemen'deki varlığı bugüne kadar devam ettirmişlerdir.[628]

Mehdilik konusunda imamlarla mehdiliği ileri seviyede ilişkilendiren Zeydiyye özellikleri belli her imamı, başına "mehdi" sıfatı getirerek anmış, gaybette

[626] İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,** s. 422.
[627] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 222-223.
[628] Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s. 142; Fığlalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 123-129; Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 58. Zeydiyye hakkında detaylı bilgi için bkz. İsa Doğan, "**Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**", Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 1987.

bulunan bir mehdi telakkisine yer vermemiştir.[629] Bu yönüyle Zeydiyye'de Mehdi fikri İmamiyye'de olduğu gibi beklenen ve gizli bir imam şeklinde değil; aksine insanlar arasında yaşayan, şer'i hükümleri yürütmesi için kendisine ihtiyaç duyulan ve yol gösterici olan anlamında kullanılmıştır.[630]

Zeydi fırkaların mehdi konusundaki görüşlerine bakacak olursak, Ebu'l-Carud Ziyad b. el-Münzir el-Abdi el-Hariki el-A'cemi (150/767)'nin[631] taraftarları olan Carudiyye'den bazıları, el-Mansur zamanında Medine'de öldürüldüğü tevatürle bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib (145/762)'in (Nefsu'z-Zekiyye) mehdiliğine inanmışlardır. Onlara göre o ölmemiş ve öldürülmemiştir; yaşamaktadır, bir gün geri gelecektir. Bunlar kendi içlerinde kollara ayrılmışlardır. Bir grubu isim belirtmeden el-Hasan ve el-Hüseyin'in oğullarından kılıcını çeken ve yoluna çağıran herkes imam olur fikrindedir. Carudiyye'nin diğer bir grubu ise Kufe'de öldürülen Ebu'l-Huseyn Yahya b. Ömer Yahya b. el-Huseyn Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (250/864)'in beklenen mehdi olduğuna inanırlar ve ölümünü kabul etmezler.[632] Carudiyye'den bazıları da Talekan'ın efendisi olarak bilinen Muhammed b. el-Kasım el-Alevi (219/834)'nin ölmediğine, ölmeyeceğine ve beklenen mehdi olup yeryüzüne dönerek adaletle hükmedeceğine inanmışlardır. Rivayetlere göre başka bir grup ise Tahiriyye zamanında Kufe emiri olan ve öldürüldüğü kesin olarak bilinen Yahya b. Cafer'i beklemektedirler.[633] Carudiyye fırkalardan, temel görüşü *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* olan Salihiyye (Butriyye) ise, İmamiyyenin önemli görüşleri takiyye ve bedayı kaldırarak,

---

[629] Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 58.

[630] Doğan, "**Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**", s. 150.

[631] Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 18; Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 48-49; Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 66-68; Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 147; İsferayini, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, tah. Kemal Yusuf el-Hut, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 27-28.

[632] Yönem, "**Mehdilik Fikri**", s. 32.

[633] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 26-27; **Kitabu Usuli'd-Din**, s. 273; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, IV, 52-53; İsferayini, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, tah. Kemal Yusuf el-Hut, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 27-28; Himyeri, **el-Hûru'l-Ayn**, s. 155-156; Doğan, İsa, "Zeydiyye Mezhebi", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 575.

imamı fikren ve bedenen aktif biri olarak kabul etmekte ve bu açıdan Carudiyye ve İmamiyyenin beklenen mehdi konusundaki görüşleriyle ters düşmektedir.[634]

İmamiyye'ye gelince, mezheplerinin ortaya çıkışını Peygamber dönemine dayandırmalarına rağmen Hicri I. asrın son çeyreğine kadar değil bir imami farklılaşmadan Şii bir farklılaşmadan dahi söz etmek güç görünmektedir. Bunu Hasan b. Muhammed'in *Kitabu'l-İrca*'sındaki[635] şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

> *Daha sonra bu ümmetin başına Allah'ın gerçekleşeceğini haber verdiği fitne belası inince, insanlar birbirlerini terkettiler ve aynı tarafta yer alanlar birbirlerini dost edindiler. Bu konuda bizim tavrımızı ve fikrimizi soranlara cevabımız şudur: Biz öyle bir grubuz (kavimiz) ki, Rabbimiz Allah; dinimiz İslam; önderimiz Kur'an, Nebimiz Muhammed'dir. Görüşlerimizde onu ölçü alıyoruz, durumumuzu Allah'a ve resulüne havale ediyoruz. Biz, imamlarımız Ebu Bekir ve Ömer'den razıyız. Bu sebepten onlara itaat edilmesini istiyoruz. İsyan edenleri ise nefretle kınıyoruz. O ikisine düşman olanları düşmanımız olarak ilan ediyoruz. Onlardan ilk ayrılıklarda yer alanlara (Ehlu'l-Firkati'l-Ula) gelince, onlarla ilgili verilecek hükmü Allah'a bırakıyoruz. Ebu Bekir ve Ömer yüzünden bu ümmet birbiriyle savaşmadı, hatta onların durumları hakkında ihtilaf etmek şöyle dursun, şüpheye dahi düşmedi.*[636]

Cafer es-Sadık (148/765)'tan sonra yedinci imam olarak Musa el-Kazım'ı kabul edenler ondan sonra Ali er-Rıza'yı (203/819), sonra da babadan oğula geçmek üzere sırasıyla Muhammed et-Taki (220/835), Ali en-Naki (254/868), Hasan el-Askeri (260/874) ve Muhammed b. Hasan'ın imametine inanmışlardır. Sonuncusunu aynı zamanda gaip imam ve mehdi olarak kabul etmişler böylece On iki İmam Şiiliği ortaya çıkmıştır. İmam sayısını on iki ile sınırlandırdığı için İsnâaşeriyye, imameti

[634] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 55; Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 146-147; Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 86; Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 575, 587.

[635] Kutlu, Kitabu'l-İrca'nın yazılış dönemi hakkında şu bilgileri vermektedir: Eseri tahkik eden Van Ess, 75/694 yılına; Madelung 73/692'ü takip eden yıllara, Cook ise, daha sonraki yıllara tarihlemektedirler. Fakat biz eserin 75/694 ila 80/699 yılları arasında yazılmış olabileceği kanaatindeyiz. Hasan b. Muhammed, bir rivayete göre, bu eseri yazdığı için gerek çağdaşı Zadân gerekse babası Muhammed el-Hanefiyye tarafından tenkid edilmiştir. Zadân'ın ölüm tarihi 82/701, Hasan b. Muhammed'in babasının ölüm tarihi ise 81/700 olduğuna göre eser, bu tarihlerden önce yazılmış olmalıdır. Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitabu'l-İrca", **AÜİF Dergisi**, XXXVII, 322.

[636] Hasan b. Muhammed, **Kitabu'l-İrca**, çev. Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitabu'l-İrca" adlı makale içinde, **AÜİF Dergisi**, XXXVII, 326.

(yönetim) iman esası saydığı için İmamiyye, fıkhî görüşlerini Cafer es-Sadık'a nispet edilen rivayetlere dayandırdığı için Ca'feriyye diye anılmıştır.[637]

İmamiyye'ye göre Allah on iki imamı, Peygamberine isimleriyle birlikte vahyetmiş ve tayin etmiştir. İmamet de bu esasa uygun olarak Ali b. Ebi Talib'den oğlu Hasan'a ondan ikinci oğlu Hüseyin'e geçmiştir. Hüseyin'den sonra İmamet onun soyunda kalmıştır. Sırasıyla Ali Zeynel-Abidin, Muhammed Bakır, Ali Rıza, Muhammed Taki, Ali en-Naki, Hasan el-Askeri ve on ikinci imam olarak da Ebu'l-Kasım Muhammed el-Mehdi imam olmuştur. Hz. Peygamber, ihtilaflar çoğalınca ruhu ve çamuru kendisinden alınan Ali'ye uyulmasını, Hasan ve Hüseyin'in ondan olduğunu Hüseyin'in neslinden dokuzuncusunun, ümmetinin el-Kaim'i olup adaletsizlik ve zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracağını ifade etmiştir.[638] Bir başka rivayette de Hz. Peygamber, belirtilen dokuzuncu imamın Ehl-i Beyt'in mehdisi, şemail, söz ve davranışlarında kendisine en çok benzeyeni olduğunu, onun gaybetten sonra zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracağını beyan etmiştir.[639] Ayrıca Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivayete göre, kendisinden sonra imamların sayısı başta Ali ve nesli olmak üzere on ikidir. Sonuncusu el-Kaim'dir. İmamlar İslam ümmetinin hüccetleridirler, onları kabul etmeyen kendisini kabul etmemiş gibidir. Onları kabul etmeyenler kâfir sayılacak edenler de mü'min, muvahhid kabul edilecektir. İmamların sayısı ayların veya burçların sayısına eşittir. Onları seven kendisini sevmiş, sevmeyenler kendisine buğzetmiş olacaktır.[640]

İmamiyye fırkasında, Musa el-Kazım'dan sonra imamlar döneminde sürekli ihtilaflar yaşanmış, hemen her imamın vefatından sonra belli bir grup, imamın ölmediğini, mehdi olduğunu ve bir gün zuhur edeceğini ileri sürmüştür. Mesela on birinci imam Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra taraftarları kollara ayrılmış, bunlardan bazıları Hasan el-Askeri'nin ölmediğini ve onun mehdi olduğunu; bazıları, imametin kardeşi Ca'fer'e geçtiğini, bir kısmı da cariyesinden doğan Muhammed ismindeki oğlunun mehdi olduğunu beyan etmiştir.[641] İmamiyye fırkası bu on dört

[637] Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 163-173; Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 59.
[638] Saduk, **Kemalu'd-Din**, s. 257.
[639] Saduk, **Kemalu'd-Din**, s. 257-258.
[640] Saduk, **Kemalu'd-Din**, s. 259-260.
[641] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 96 vd.

koldan birisinin devam edip güçlenmesiyle ortaya çıkmış ve günümüzde bütün Şiileri temsil eder hale gelmiştir.[642]

Şii Büveyhiler'in, Abbasî yönetimi içinde müstakil bir hanedanlık olarak iktidara gelmesiyle birlikte, İmamiyye'de başta imamet ve mehdilik olmak üzere mezhebin dinî ve siyasî görüşleri işlenmeye başlanıp ilgili rivayetler derlenmiş ve kabul edilebilir bir siyaset nazariyesi geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde mehdilikle ilgili olarak, birbiriyle çelişen pek çok rivayetle karşılaşılmış, bilahare bunlar süzülerek daha açık bir mehdilik tasavvuru ortaya konulmak istenmiştir. Bu çerçevede, Mehdinin gizlenme sebebi, zuhur alametleri, ne zaman ve nerede zuhur edeceği, yeryüzündeki hâkimiyet müddeti gibi konularda pek çok rivayet ve bu rivayetlere dayalı açıklama getirilmiştir. Özet olarak ifade etmek gerekirse, Mehdi'nin gizlenme sebebi ile ilgili olarak başlangıçta, "dostlarının azlığı, düşmanlarının çokluğu" gerekçe gösterilmiştir. Özellikle Hasan el-Askeri'nin, kardeşi Ca'fer'in çocuğa zarar vermesinden endişe edildiğine dikkat çekilmiştir. Ancak şartların değişmesinin ardından bu gerekçenin yeterli olmadığı düşünülerek bunun ilahî bir sır olduğu, mü'minler için imtihan vesilesi teşkil ettiği, üzerinde fikir yürütülmemesi gerektiği belirtilmiştir.[643] İmamiyye'ye göre Allah, On ikinci İmam Muhammed b. Hasan el-Askeri'ye küçük yaştayken iyiyi kötüden ayırt etme gücünü ve hikmeti bahşetmiştir. Yahya Peygamber gibi âlemlere ibret kılmış, İsa'ya beşikte peyganberlik verdiği gibi ona da çocuk yaşta imamlık vermiştir. O, işleri silahla düzeltecek, gerçek iman devletini kuracaktır. Onun gaybeti ve kuracağı devletle ilgili haberler aslında o daha doğmadan önce bildirilmiştir.[644]

Şia'da mehdinin ortaya çıkacağı yıl ve yerle ilgili çok farklı rivayetler yer almaktadır. Esasen onun zuhuru ile ilgili olarak vakit tespit etmek yasaklanmış olmakla birlikte, rivayetlerde genel ifadeler kullanılarak, mesela, bir, üç, beş, yedi, dokuz gibi tek sayılı senelerde ortaya çıkacağı, Ramazan ayının yirmi üçüncü

---

[642] Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 59; Nesiryan, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi**", s. 27.

[643] Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 59. Geniş bilgi için bkz. Saduk, **Kemalu'd-Din**, s. 479-482; Meclisi, **Bihâru'l-Envâr**, Beyrut 1403/1983, LII, 90-100.

[644] Hairi, Şeyh Fazlullah, **Min Müsnedi Ehli'l-Beyt**, Müessesetu'z-Zehra, London 1987, s. 142; İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 423;

gecesinde yahut Nevruz gününde yahut Hz. Hüseyin'in şehit edildiği on Muharrem aşure günü gibi işaretler verilmiştir. Zuhur yeri ile ilgili olarak da Mekke'de rükün ve makam arasında ortaya çıkacağı, orada namaz kılacağı, daha sonra Kufe'ye geleceği ve orada ne kadar köle varsa hepsini azat edeceği, yolda karşısına çıkacak bütün düşmanlarını yeneceği belirtilmiştir. Zuhur ettikten sonra Mehdi'nin yeryüzünde kuracağı hâkimiyet müddeti ile ilgili olarak da farklı rivayetler ortaya konulmuştur. Meselâ bunların birisinde onun her bir yılı on yıl kadar uzun olan yedi sene süreceği, başka bir rivayette Ashab-ı Kehf'in mağarada kaldıkları süre olan 309 yıl olacağı, diğer bir rivayette de 322 yıl devam edeceği kaydedilmiştir.[645]

Kaynaklarda mehdinin çıkacağına dair delillerden, vasıflarına ve geldiğinde okuyacağı hutbeye varıncaya kadar birçok bilgiye yer verilmektedir. Bu itibarla İmamiyye'de mehdi düşüncesinin, ortaya çıkışından günümüze kadar canlı bir şekilde varlığını sürdürmekte olduğu anlaşılmaktadır.[646] Yeryüzünün imamsız olmayacağını iddia eden İmamiyye, son İmam Muhammed b. Hasan el-Askeri'nin Mehdi olduğuna karar vermişse de on ikinci imamdan önce birçok kişiye mehdi gözü ile bakmıştır.[647] Mesela, İmami fırkalardan kabul edilen Muhammediyye'den Muğîre b. Said el-'İclî'ye bağlı bir grup, Mehdî'nin Muhammed b. Abdillah olduğuna, öldürülmeyip Necd yakınlarındaki Hacir dağında yaşadığına ve tekrar ortaya çıkması emredildiğinde gelip dünyaya hâkim olacağına inanmışlardır. Mekke'de Rukn ile Makam arasında kendisine bey'at edilecek ve on yedi ölü diriltilecektir. Bunlar da düşman ordularını hezimete uğratacaklardır. Muhammed b. Abdillah'ı beklemelerinden dolayı bunlara Muhammediyye denilmektedir. Burada on yedi ölü diriltilmesi ve Mehdi için savaşmaları inancı dikkat çekicidir.[648]

---

[645] Öz, Mustafa, **İmâmiyye Şiası'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnancı**, İstanbul 1995, s. 83-86; Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 60.

[646] Bkz. el-Kazvini, Seyyid Muhammed Kazım, **el-İmamu'l-Mehdi mine'l-Mehdi ile'z-Zuhur**, Muessesetu'l-Vefa, Beyrut 1987, s. 41-112, 362-368, 500-502. İmamiyye'nin çoğunluğunun yaşadığı İran'da mehdi inancının canlılığını günlük yaşamda da görmek mümkündür. Her yıl Mehdi'nin doğum gününde kutlama törenleri yapılmakta, şehirlerin her tarafına ortaya çıkması için Mehdi'yi davet eden resimler ve posterler asılmakta, dini törenlerde bu yönde acıklı davet sloganları atılmaktadır. (Bkz. Resim 10.)

[647] Bazılarına göre ise Beşinci İmam Muhammed el-Bakır (114/732) Mehdidir. Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 153; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 43, 45.

[648] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 42.

Tabatabai, Mehdinin zorunluluğunu, insanın tabiatında var olan toplumsal huzur ve mutluluk arzusu ve bunun gerçekleşeceği ümidiyle açıklar. Ona göre Allah nasıl yemeği yaratmış ve buna göre açlık ve susuzluğu var etmişse, dünyanın adalet, barış, refah ve mutluluk ortamına erişmesi için de toplumun kurtarıcısı Mehdiyi yaratmıştır. Şii müellif, İslam'dan önceki Yahudilik, Hristiyanlık, Vesenilik, Mecusilik gibi dinlerde de beşerin kurtarıcısından söz edildiğini farklı yorumlamalarla da olsa hepsinin onun zuhurunu müjdelediğini belirtmektedir.[649]

Mehdinin nasıl olup da bir insanın ömründen yüzlerce yıl fazla bir zamandır yaşadığına dair itiraza Tabatabai; bunun imkânsız olmadığını, Peygamberlerin olağanüstü ve mucizevî olaylarına inanan insanların imamların da bunları gerçekleştirebileceğine inanmaları gerektiğini belirtmektedir. Mehdinin uzun yaşamasının onun harikulade özelliğinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. İmamın gaybetinin, halka dini hükümleri ve hakikatleri açıklamak, halkı hidayete erdirmek görevlerine ters düştüğü yönündeki eleştiriye de, imamın bunları yerine getirmek için varlığının zorunlu olmadığı, onun batın yoluyla halkın ruhlarıyla da ilişki içinde bulunduğu şeklinde cevap verilmektedir. Öte yandan gaip de olsa Mehdi'nin varlığı her zaman gereklidir.[650]

İmami fırkalardan sayılan Navusiyye Basra'da Navus isminde birine intisap edenlerdir. Navusiyye'ye göre Hz. Ali hayattadır ve kıyamet günü arz yarılınca ortaya çıkacak, dünyayı adaletle dolduracaktır. Bir kısmına göre ise Mehdi, ölmediğine inanılan ve imameti tayin yoluyla el-Bakır'dan alan altıncı imam Cafer es-Sadık (148/765)'tır. Bazıları görünen kişinin Cafer olmadığını onun suretinde görüldüğünü ve Cafer'in akli ve şeri bütün ilimleri bildiğini iddia etmişlerdir. Yahya b. Şumeyt taraftarlarının oluşturduğu Şumeytiyye ise, Cafer'in öldüğünü kabul etmiş ve Mehdinin, Cafer es-Sadık'ın vasiyetiyle oğullarından Muhammed olacağını söylemişlerdir. Sonra da mehdinin, Muhammed b. Cafer'in oğullarından biri olacağı inancını ortaya atmışlardır. Museviyye de İsnaaşeriyye'nin yedinci imamı Musa el-Kazım'ın ölmediğine, Harun Reşid'in evine girip henüz oradan çıkmadığına inanmıştır. Onlara göre mehdi Musa el-Kazım'dır. Biz onun imametini bekliyor ve

[649] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 220-221.
[650] Tabatabai, **İslam'da Şia**, s. 224-225.

ölümünden şüphe ediyoruz. Bu yüzden kesin bir delil olmadıkça onun ölümüne hükmetmeyiz, demişlerdir.[651]

2.3.2.3. Mehdi İnancının Teşekkülünde İran Kültürünün Rolü

Şia ve bazı kollarında mehdi anlayışını gördükten sonra şimdi İran kültürünün mehdilik inancına etkileri üzerinde durmak istiyoruz.

İran'ın eski tarihine bakıldığında kurtarıcı düşüncesinin o dönem toplumlarında bile var olduğunu gösteren ipuçları görülmektedir. Pers imparatorlarından II. Kyros, sağlığında büyük oğlu II. Kambis'i (529-522) veliaht göstermiş, Babil'e kral tayin etmiş ve son seferlerine çıkarken de yerine vekil bırakmıştı. İkinci oğlu Bardiya'yı da Kambis'ten sonra tahta geçmek üzere, Kirman, Baktriyan, Partya ve Harezm gibi Doğu eyaletlerinin idaresine atamıştı. Bu suretle kendisinden sonra oğulları arasında taht kavgası çıkmasını önlemek istemişti. Kyros öldükten sonra Kambis, tahta oturduğunda ortaya çıkan birtakım isyanları bastırmak zorunda kalmıştı. Bu nedenle halk tarafından çok sevilen Bardiya'nın da günün birinde taht iddiasında bulunduğu takdirde hoşnutsuzların da onunla birleşerek kendisi için büyük tehlike oluşturacağını düşünüyordu. Yeni kral, kardeşini gizlice öldürtmek suretiyle tehlike ihtimalini ortadan kaldırmak istedi. Öldürüldüğünü kimse bilmiyordu ve halkın ayaklanmasını önlemek için onun Medya'nın ücra şatolarından birinde hapsedildiği haberini yaydılar. Kambis'in yönetimi o kadar sertti ki halk Bardiya'nın bir gün buradan kurtularak geri geleceği ve onları zalim kraldan kurtaracağını düşünmeye başladılar.[652]

Kanaatimizce Şia'da mehdi inancının ortaya çıkışında İran kültüründen gelen en önemli etki, İslam'dan önce yaklaşık bin yıllık bir süreyle İranlıların dini olan ve düalizmin inanç esasının merkezini oluşturduğu Zerdüştlük'teki kurtarıcı düşüncesidir. Zira Zerdüşt, bir kurtarıcının geleceğini ve onun emri altında Işık güçlerinin tam bir zafer kazanacağını söylüyordu.[653] Araştırmamızın birinci

---

[651] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 56; Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 151, 153; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 46, 47.
[652] Günaltay, **İran Tarihi**, I, 150.
[653] Mottahedeh, **İran'da Din ve Politika**, s. 142.

bölümünde Zerdüştlük'teki kurtarıcı düşüncesini ele almış ve kurtarıcı karakter Saoşyant'ın özelliklerinden bahsetmiştik. İslam ve Zerdüştlük'ün itikatları ve öğretilerinin mukayesesi göstermektedir ki Mehdilik konusu bu iki din arasındaki ortak inançlardandır. Zerdüştlük'teki kurtarıcı, Şia'da Mehdi adıyla ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu inancı çoğunlukla Zerdüştlük'ün taraftarlarından aldılar ki, kutsal metinler ve rivayetlere göre, biri ya da birileri ahir zamanda zuhur edecek çok büyük zorluklar ve değişime düçar olmuş Zerdüşt dinini ihya edecektir. Öte yandan Müslümanlar, adaleti ve hükmü yayacak olan vaad edilmiş Mehdi'yi beklemektedirler. Tabiidir ki her iki toplumun dini ve tarihi miraslarında bunlar vardır.[654] Zerdüşt'ün Avesta'da haber verdiği şeylerden biri de ahir zamanda ismi âlim kişi manasına gelen Eşizrika (Hoşedar veya Hoşedarmah) olan birinin ortaya çıkacağı, âlemi din ve adaletle dolduracağıdır. Daha sonra onun karşısına Bitiyare (Patyara) denilen biri çıkacak ve yirmi yıl süreyle onun işine afet ve sıkıntı verecektir. Sonra Eşizrika, âlemdekilere galip olup adaleti ihya edecek, zulmü ortadan kaldıracak, değiştirilmiş olan düzeni eski haline çevirecek, bütün hükümdarlar ona itaat edecektir. Böylece işi kolaylaşacak, dinin ihyasına yardım edecek, onun zamanında emniyet ve doğruluk hâkim olacak, fitneler ve sıkıntılar ortadan kalkacaktır.[655] Şehristani'nin burada bahsettiği karakter Zerdüştlük'teki kurtarıcı Saoşyant'tır.

Şia'da mehdi inancının ortaya çıkışıyla ilgili farklı yorumlar da yapılmıştır. Mesela Fazlurrahman'a göre on iki imam fırkasında Şii imamın zaferini etkileyecek olan Mehdi ile gizli imam aynı kişilikte birleştirildi. Sözkonusu bu nazariye ile Hz. İsa'nın ikinci gelişi hakkındaki görüşün iç içe girmesi tabii olan bir gelişme idi. İslami idealin standartlarının toplum hayatında gerçekleşmediğini iyiden iyiye fark eden Sünni İslam dünyasında bile bu çeşit fikirler, vaizlerin de yardımıyla hayal kırıklığına uğramış halkın kalplerinde hazır bir yer bulmuştur.[656] Bir gaip (gizli) imama inananlardan şu anda herhangi bir şey yapmaları hatta belirli hataları düzeltmek için çalışmaları istenmemektedir.[657] Hristiyanlık'ta da Mesih inancının bulunması nedeniyle bir etkilenmenin akla gelmesi mümkünse de Zerdüştlük'ün

---

[654] İbrahim, **Mehdeviyyet**, s. 17.
[655] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 217.
[656] Fazlurrahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993, s. 186.
[657] Yönem, "**Mehdilik Fikri**" s. 35.

zaman olarak Hristiyanlık'tan önce olması ve Zerdüştilerle Hristiyanların teması düşünüldüğünde Mesih inancının Zerdüştlük'ten Hristiyanlık'a geçmiş olması ihtimali de mümkündür.

Bazı araştırmacılar, Şia'nın Farslılardan çok Yahudilik'ten etkilendiğini ileri sürmüşlerdir. Buna delil olarak Hz. Ali'nin takdis edilmesine ilk davet çıkaranın Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe olması gösterilmektedir. Şia'nın bazı ilkelerini Yahudilik'ten aldığı yolundaki bu görüşün, Şa'bi veya İbn Hazm Endelusi'ye dayandırılmış olması muhtemeldir. Zira Şa'bi "*Bu Şiiler Yahudilerin yolundan gittiler. Çünkü Yahudiler, İlyas (a.s.) ve Fanhas b. Azar b. Harun'un (a.s.) şu ana kadar diri olduklarını iddia ettiler. Bazı sufiler de bu yoldan giderek "Hızır" ve "İlyas"ın (a.s.) şu ana kadar sağ olduklarını ileri sürdüler"*[658] demektedir. Şia'nın bazı görüşleri Yahudiliğe uygun düşse de ortaya koyulan fikirler genel olarak Fars eğilimlidir.[659] Zira Yahudilik'in Zerdüşt'ten önce geldiğini ve Yahudilik'te bir kurtarıcı düşüncesinin var olduğu kabul edilse bile, Ahd-i Atik'in ilk nüshalarında kurtarıcı inancının bulunmadığı ve bunun Yahudilerin Babil sürgününde Zerdüştlük gibi düalist dinlerle tanıştıktan sonra ortaya çıktığı iddia belirtilmektedir. Diğer taraftan Zerdüşt'ün doğum tarihiyle ilgili rivayetler içerisinde MÖ. VI. yüzyıl genel kabul görse de bunun kesin bir belirleme olmadığı söylenmektedir. Çünkü Zerdüşt'ün doğumunu MÖ. 11.000 yıllarına götürenler bile vardır ki bu tarih Yahudilik'ten de çok eskidir.[660]

Baron Cara de Vaux'ya göre Mehdi inancı İran kökenlidir. Çünkü Müslümanların fetihlerle artan nüfusuyla birlikte problemleri de artmıştı ve Hz. Muhammed kendisinden sonra bir peygamber gelmeyeceğini bildirmişti. Hal böyle olunca Müslümanlar kendilerini sıkıntılarından kurtaracak, Peygamberin boşluğunu doldurabilecek peygamber kadar karizmatik bir karaktere ihtiyaç duymaya başladılar ve bu boşluğu da Mehdi olarak isimlendirdikleri kişilikle doldurdular. Mehdi inancı Yahudilerin Mesiyanik inançlarını hatırlatmasına karşın İran kökenlidir. Zira bu

---

[658] İbn Hazm, **el-Fasl**, II, 115.
[659] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 44-45.
[660] İbrahim, **Mehdeviyyet**, s. 21-22; Mottahedeh, **İran'da Din ve Politika**, s. 142.

inanç, Ahuramazda'nın Ehrimen üzerindeki iyiliğin kötülüğe zaferini tamamlama amacı güder.[661]

Corbin'a göre mehdi inancı, imamet öğretisi ve imamet tarihinin nihayete ermesidir ve vahiy temeline dayanan bir felsefe için en fazla üzerinde durulan konu olmuştur. Peygamberlik, Hz. Muhammed ile son bulmuştur, ancak sürmekte olan velayetin mührü ikilidir. Umumi velayetin mührü birinci imamda, önceki dinlerin de batınlarının batını olan velayetin mührü de on ikinci imamdadır.[662] Gaip imamın var oluşu, anlamı ve biçimi üzerinde düşünen şeyhi okulu âlimleri, imamı Hurkalya (Mani dinindeki "Işık Arzı"-Terra Lucida) arzında görmeyi, onu gerçekte bulunduğu yerde görmek olarak kabul etmişlerdir. Bu onu somut ve duyular üstü bir evrende, böyle bir evrenin algılanmasına özgü olarak görmektir. Bu düşünce Şeyhilik akımının meydana getirdiği bir tür gaybet fenomenolojisidir.[663] Burada mani dinindeki "Işık Arzı" düşüncesinin etkisini görmek mümkündür. Diğer taraftan gaip imamın gelişi konusundaki belirsizlik, aynı zamanda insanların gaip imamın zuhuruna yönelik ümidini ortaya çıkarmaktadır. Bu paradoksal düşüncenin temelinde yatan, ruhların önceden var oluşu, kıyamet, eşyanın değişimi ve dönüşümü gibi düşünceler eski Zerdüşt dönemi İran'ın ahlak felsefesinin de konularıydı.[664]

Netice olarak söyleyebiliriz ki, Zerdüştlük'ün kurtarıcı karakteri Saoşyant, Şii öğretisindeki Mehdi inancının olşumunda önemli bir rol oynamıştır.[665] Diğer taraftan, Şia'nın mehdi anlayışının fıkhî, siyasî ve toplumsal hayatta birtakım problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğunda şüphe yoktur. Özellikle Mehdi'nin zuhurunun "yeryüzünün kötülüklerle dolmuş olmasına" bağlanması ferdi ve sosyal sorumluluğu ikinci plana iten bir psikolojinin oluşmasına ve bu tür düşünceye sahip çevrelerin teşekkülüne imkân sağlamıştır.[666] Ayrıca Mehdi'nin gizlenmesinden bu

---

661 De Vaux, **Les Penseurs de L'Islam**, V, 13-14 vd.; Frye, **Islamic Iran and Central Asia**, s. 15.
662 Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 140-141.
663 Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 144.
664 Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 146.
665 Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 148; Yavuz, Y. Şevki, "İmamiyye'nin Usulü'd-Dine İlişkin Görüşleri", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 680.
666 Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 61.

yana geleceği günü nasıl beklediği, halen nasıl yaşamakta olduğu düşüncesi ve kendi yerine vekâlet edecek kişiyi nasıl seçtiği konuları da problem teşkil etmektedir.[667]

2.3.3. Ric'at

Ric'at, bir insanın öldükten bir süre sonra bu dünyaya yeniden dönmesi demektir. Dönüş için süre kırk gün ile dünyanın son gününe kadar değişmektedir. Ric'at, eski ve yaygın docetism inanışına bağlanmaktadır. Bu inanışa göre İsa-Mesih gerçekte ölmemiş öyle görünmüştür. Dünyadaki vazifesi sona ermemiş, kesintiye uğramıştır. Yarım kalan vazifesini tamamlamak ve zafere ulaşmak üzere dünyaya tekrar gelecektir.[668]

İlk dönem Şii fırkalarında ric'at inancının önemli bir yer edindiği görülmektedir. Ric'atin Şia'ya ilk defa şahsiyeti oldukça karanlık ve tartışmalı olan İbn Sebe'[669] tarafından sokulduğu rivayet edilir.[670] Sebeiyye'nin kurucusu kabul edilen İbn Sebe', Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in vekili olduğunu, nasıl Hz. Muhammed nebilerin en hayırlısı ise Hz. Ali'nin de vekillerin en hayırlısı olduğunu savunuyordu. Ayrıca Hz. İsa'nın döneceğini söyleyip de Hz. Muhammed'in döneceğini söylemeyenlere şaşırmak gerektiğini ifade edip, Peygamber'in tekrar döneceğini söylüyordu. Daha sonra iddialarını Hz. Ali'nin ilahlığına kadar götürmüştür.[671] Hz. Ali öldürülünce İbn Sebe' bu durumu ve onu sevenlerin duygularını istismar ederek asıl ölenin Ali olmadığını, onun kılığına girmiş bir şeytan olduğunu, İsa gibi Allah'ın onu göğe çıkardığını söylüyordu. Ali'nin öldürüldüğünü söyleyenlerin ona benzer bir ölü gördüklerini, onu Ali zannettiklerini oysa Ali'nin göğe çıkarıldığını, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeklerin onun gülümsemesi

---

[667] Şeriati, **Bekleyiş Karşı tepki Dini**, s. 19-22, 24; Yavuz, "İmamiyye'nin Usulü'd-Dine İlişkin Görüşleri", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 680.

[668] Kutluay, **İslam ve Yahudi Mezhepleri**, s. 290-291; Fığlalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 250; "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", **AÜİF Dergisi**, XXV, 179. Ayrıca bkz. Adrian Fortescue, "Docetism", **ERE**, ed. J. Hastings, Edinburgh 1994, IV, 832 vd.

[669] İbn Sebe' hakkındaki tartışmalar ve detaylı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, s. 289-301; "The Problem of Abd-Allah Ibn-Saba", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara 1982, V, 379-390; Sıddık Korkmaz, **Tarihin Tahrifi Abdullah İbn Sebe Meselesi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 23-195.

[670] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 159; Nemr, **eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik**, s. 144; Korkmaz, **Tarihin Tahrifi Abdullah İbn Sebe Meselesi**, s. 187 vd.

[671] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 46.

olduğunu ortaya atıyordu. Bu yüzden Sebeilerin gök gürültüsü duyunca "*Esselamu Aleyke Ya Emira'l-Mü'minin*" dedikleri rivayet edilir.[672]

Keysaniyye, imamların masumiyetini ve geri döneceğini kabul ederdi. Onlara göre geri gelecek olan imam, Muhammed Hanefiyye'dir. Bazıları öldüğüne fakat tekrar geleceğine inanırken bazıları da onun ölmediğini ve Radva dağında yanında bal ve su ile yaşadığına inanırlar.[673]

İmami fırkalardan sayılan Kamiliyye'nin kurucusu Ebû Kâmil'in sahabeyi ve Hz. Ali'yi tekfir etmesinden sonra bir diğer sapıklığı da Râfıza'dan ric'at taraftarlarının inandığı gibi, kıyametten önce dünyaya tekrar geri geleceği hakkındaki düşüncesidir.[674] Yine İmamiyye'nin kollarından biri olan Muhammediye'den Câbir b. Yezîd el-Cu'fî'nin de ric'ata inandığı ve ölülerin kıyametten önce tekrar dünyaya döneceklerini iddia ettiği rivayet edilmektedir. Bağdadi bu mezhepten olan bir şairin "*İnsanların hesaptan önce dünyaya dönecekleri güne kadar* ..." şeklindeki sözlerini aktarmaktadır.[675]

Zerdüşt'ün ölümünden bir süre sonra Zerdüşt'ün öğretilerinden uzaklaşılmaya başlandığı, kabile dinlerine ait "*Yazata*"lara da Tanrı denildiği rivayet edilmektedir. Zerdüşt'ün dünyaya ikinci defa yeniden geleceği fikrinin de yine bu dönemlerde ilk defa ortaya atıldığı düşünülmektedir.[676] Buradan da anlıyoruz ki İslam'dan önce Zerdüşt inançlarının geliştiği coğrafyada tekrar geri gelmeye dair düşünceler oluşmaya başlamıştı. Şia'daki ric'at düşüncesiyle, Zerdüşt'ün ölümünden sonra ortaya atılan geri gelme inanışı arasındaki benzerlik dikkatlerden kaçmamalıdır.

İmami âlimlerden Saduk, ric'atin cevaziyetini Kur'an'dan Allah'ın ölüleri tekrar dirilttiğine dair ayetleri delil getirerek ispata çalışmaktadır.[677] Kaşifu'l-Ğita ise

---

[672] Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 46.
[673] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 27; Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 136 vd; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31-32; İsferayini, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, s. 30 vd.; Üzüm, "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, LXXV, 58.
[674] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 41.
[675] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 44-45.
[676] Tümer-Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 111.
[677] Saduk, **Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye (Şii İmamiyyenin İnanç Esasları)**, s. 66-70.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin ilk asırlardan beri Şia'nın ric'at inancını eleştirdiklerini, bunun neredeyse bir geleneğe dönüştürdüklerini belirterek, ric'atin İmamiyye katında zaruri inançlardan olmadığını söylemektedir. Ona inanmakla Şii olunamayacağı gibi inanmamakla da Şiilikten çıkılmaz. Ric'ate ait haberler İsa'nın gökten ineceği, deccalin çıkacağı gibi gelecek çağlarda olacak şeylere ait haberler gibidir ki bunlara inanmakla Müslüman olunamayacağı gibi inkârla da Müslümanlıktan çıkılmaz. Ona göre, Allah dilerse bir topluluğu ölümünden sonra diriltebilir, buna kudreti vardır. Bu nedenle pek de önemli olmayan bu konuyu eleştirmeye gerek yoktur.[678]

Şia'da ric'at inancı yani mehdinin ne zaman döneceği konusu bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Şii anlayışa göre toplumdan bir kimsenin ne kendini ne de başka birini "nüceba" veya "nükaba"dan biri olarak gösterebilmesi mümkündür. Kim böyle bir şey yaparsa kendini Şiiliğin dışına atmış olacaktır. Çünkü o böyle bir şey yapmakla gaybete tecavüz etmiş olacağı gibi, gaybet zamanını, imamın zuhur vaktini de inkıtaya uğratmış olacaktır. İmamın ric'atı, yeniden zuhuru, istenilen zamanda gerçekleşecek bir şey olmayıp; yavaş yavaş gaybet zamanı ile meydana gelecek bir vakıadır. Son imam şu anda ortaya çıkmayacak, zuhur etmeyecektir. Çünkü Müslümanların dilinde bile imamın ricatını gerektiren fenomolojik şartlar henüz mevcut değildir, daha tekemmül etmemiştir. Aynı şekilde bir Şii çıkar da "*Ben Babım*" derse çok kötü, çok korkunç bir duruma düşer; çünkü o böyle söylemekle imamın emrini ihlal etmiş olur.[679]

2.3.4. Beda

Sözlükte, zahir olmak, açık olmak, belirmek, bir bilginin yok iken ortaya çıkması, zihinde bir görüş ve düşüncenin belirmesi gibi anlamlara gelen Bedâ kavramı terim olarak, Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir

---

678 Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 79; ayrıca bkz. Muzaffer, Muhammed Rıza, **Şia İnançları**, çev. Abdulbakıy Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978. 63-66.

679 Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 725; Mehdinin ne zaman döneceği konusunda vakit belirtmenin mekruh olduğu konusunda rivayetler için bkz. Kuleyni, **Usul-i Kafi**, I, 548-550.

olayda, iradesinin değişimi sonucunda daha önceden takdir ettiği kararını değiştirmesi demektir.[680]

Şehristanî, bedânın muhtelif manaları olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi, "ilimde bedâ" olup, Allah'ın bildiğinin aksinin ortaya çıkmasıdır. İkincisi, Allah'ın, isteyip hükmettiği bir şeyi daha sonra yanlış bularak doğrusunu söylemesi anlamına gelen "iradede beda"dır. Üçüncüsü ise "emirde bedâ" olup Allah'ın önce bir şeyi emredip daha sonra bunun zıddına başka bir şeyi emretmesi anlamındadır.[681] Beda kelimesi kendisine yüklenen olumlu ya da olumsuz anlamlarla ihtilaf meselesi haline gelmiş, bedanın Allah için kullanılıp kullanılamayacağı konusu fırkalar arası tartışmalarla mezhebi bir kavrama ve fikre dönüşmüştür.[682]

Bedâ fikrini ilk defa ileri sürenin, Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla ortaya çıkan[683] ve Ehl-i beyt taraftarları nezdinde itibar kazanan Muhtar es-Sekafî (67/686) olduğu kabul edilmektedir. Taberî de bedâ görüşünden ilk olarak Muhtâr'ın adamlarından biri olan Abdullah b. Nevf'in bahsettiğini nakleder. Muhtar es-Sekafi'nin Emeviler'e karşı isyanı sırasında kendisine bağlı Kufe'li bir grup, Hind b. Leyla'nın evinde toplantılar düzenleyerek, Abdullah b. Nevf'in geleceği bildiğini iddia ediyorlar, kehanet ve bedâya inanıyorlar ve Kur'an'ın bazı ayetlerini amaçlarına uygun bir şekilde yorumluyorlardı.[684] Hişâm b. el-Hakem'in ise, bedâyı daha da ileri bir seviyeye taşıyarak, Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bu varlıkların mevcudiyetiyle başladığını söylediği iddia edilmektedir.[685] Şehristani'nin naklettiğine göre Muhtar, görüş değiştirebilmek için Allah hakkında bedayı caiz görüyordu. Çünkü o gelecek olayları kendisine gelen vahiyle veya imamdan aldığı bir yazıyla bildiğini, kendisi hakkında görevi sebebiyle gerçekleşecek olayları haber aldığını iddia ediyordu. Taraftarlarına bir şeyin olacağını veya bir hadisenin meydana

---

[680] Cürcani, Seyyid Şerif, **et-Ta'rifât**, Şeriket-i Sahhafiyey-i Osmaniye, İstanbul 1867, s. 29; İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, I, 28; İlhan, Avni, "Beda", **DİA**, İstanbul 1992, V, 290.

[681] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 136.

[682] Benli, Yusuf, "Beda Fikrinin İmami-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (I)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Ankara 2005, XVIII/III, 213.

[683] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 31, 34.

[684] Taberi, **Tarih**, VI, 85, 103-104.

[685] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar** s. 50.

geleceğini vaat ettiği zaman eğer olay dediği gibi çıkarsa bunu iddiasına delil olarak kullanıyordu. Eğer dediği gibi çıkmazsa Rabbiniz için beda zuhur etti, diyordu.[686]

Bağdadi'nin bildirdiğine göre ise, İbrahim b. el-Eşter'e, Muhtar'ın kehanetlerde bulunduğu ve kendisine vahiy geldiğini iddia ettiği haberi ulaşınca, ona yardımdan vazgeçti ve el-Cezire ülkelerini kendi adına yönetmeye başladı. Mus'ab b. Zübeyr de, İbrahim b. el-Eşter'in artık Muhtar'a yardım etmediğini öğrenince onu ortadan kaldırmaya karar verdi. Ubeydullah b. el-Hırr el-Cu'fî, Muhammed b. el-Eş'as el-Kindi ile mallarını ve kölelerini ele geçirdiği için Muhtar'a karşı kin dolu olan Kufe ileri gelenlerinin pek çoğu ona katıldılar. Böylece Mus'ab kendi yanında bulunan yedibin kişiden başka Kufeli ileri gelenlerden kendisine katılanlarla birlikte Basra'dan yola çıktı. Mus'ab ordusunun ileri koluna Ezd'li taraftarları ile birlikte el-Muhelleb b. Ebî Sufra'yı tayin etti. Süvarilerin kumandasını Ubeydullah b. Ma'mer et-Temîmî'ye verdi. el-Ahnef b. Kays'ı da Temîmli atlıların kumandasına getirdi. Bunların hareket haberleri Muhtar'a ulaşınca, kumandanı Ahmed b. Şumayt'ı seçme askerlerden oluşan üçbin kişi ile Mus'ab'ı öldürmek üzere gönderdi ve onlara zaferin kendilerinde olacağını bildirdi; kendisine de bu konuda vahiy geldiğini iddia etti. İki ordu Medâin'de karşılaştı ve Muhtar'ın taraftarları hezimete uğradı. Önderleri İbnu'ş-Şumayt ile Muhtar'ın kumandanlarının pek çoğu öldürüldüler. Geri kalanlar Muhtar'a döndüler ve ona "*Düşmanlarımız üzerine bize niçin zafer vaat ettin?*" dediler. O da "*Yüce Allah bana böyle söz vermişti; fakat bu fikrini değiştirdi*" dedi ve "*Allah dilediğini mahveder, dilediğini bırakır*"[687] ayetini delil olarak gösterdi.[688]

Bazı araştırmacılara göre Muhtar es-Sekafi'nin etrafında toplanan insanlar, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi gerçek liderleri gören Kufelilerdir ve aslında Muhtar'a nispet edilen bu inançlar Kufelilerden sadır olmuştur. Diğer taraftan muhaliflerince Muhtar hareketinin kötülenmek istenmesi de muhtemelen bu tarz fikirlerle itham edilmesine sebep olmuştur.[689]

---

[686] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 136-137; Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 50.
[687] Ra'd, 13/39.
[688] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar** s. 38-39.
[689] Onat, **Emeviler Devri Şii Hareketleri**, s. 115; Hakyemez, Cemil, "Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri", **HÜİF Dergisi**, Çorum 2006/2, V/X, 33, "Bada and Its Role in the Debates over Shi`i Doctrine", **The American Journal of Islamic Social Studies**, 2008, XXV/I, s. 23.

Benzer fikirlerin diğer bir Kufeli olan Muğire b. Said (119/737) tarafından da iddia edildiği öne sürülmüştür. Buna göre Muğire, Allah'ın özünün Tanrısal bir ruh veya ışık olduğunu, bu Tanrısal özün insan vücuduna girdiğini, Allah'ın iradesinin zaman içerisinde değişebileceğini ileri sürmüştür.[690]

Cafer es-Sadık da bedâ fikrinin kaynağı olarak gösterilenlerdendir. Şii literatürüne göre İmam Ca'fer, oğlu İsmail'in kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, fakat İsmail babası hayatta iken ölünce imamın yalan söylemeyeceği ve olmayacak bir şeyi haber vermeyeceğinden hareketle taraftarları Cafer es-Sadık hakkında Allah'ın İsmail'in imameti konusunda bedâ yaptığını söylediğini iddia etmişlerdir.[691] Beda inancını temellendirme gayretleri bu dönemle sınırlı kalmamış günümüze gelinceye kadar Şii müellifler beda inancını ayet ve hadislerle sağlamlaştırmak amacıyla Kur'an'dan ve hadislerden deliller getirmişlerdir.[692]

Beda anlayışının Şia'nın temel esaslarından olan imamet ile yakın ilişkisi vardır. Diğer bir deyişle bedâ fikri bu anlayışın sonuçlarından biridir. Çünkü Şii imamet teorisine göre imamlar nass ile önceden belirlenmiştir. İmam olduğuna inanılan bazı kimselerin önceki imamın sağlığında ölmesi Allah'ın daha önceden belirlediği bir hükmü değiştirdiği şeklinde yorumlanmış ve böylece "Allah'ın bedâ yaptığı" şeklinde bir düşünceyle durum izah edilmeye çalışılmıştır. Bu da nass ile tayin edildiğine inandıkları imamlarının ansızın ölümü karşısında şaşkınlığı ortadan kaldıracak ve Allah'ın fikir değiştirerek başka birini imam atadığı düşüncesinin kabul edilmesine yol açacaktır. Dolayısıyla bedânın, "imamların Allah tarafından önceden belirlendiği" anlayışıyla ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür.[693]

Muhtariyye'nin, namaz, oruç, zekât, hac gibi şeri rükunları tevil edip, bunların bazı kişilere hitap ettiğini düşünerek şeri uygulamaları terk etmesi, ric'at, hulül ve tenasüh[694] gibi daha çok İrani kökleri bulunan birtakım inançlara sahip olmasına bakılırsa eski din ve kültürlerden önemli ölçüde etkilenmiş olduğu

---

[690] Makrizi, **el-Mevâizu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Asâr**, II, 349.
[691] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 55.
[692] Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Benli, "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2006, XIX/IV, 616-625.
[693] Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri", **HÜİF Dergisi**, V/X, 30.
[694] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 135-136.

anlaşılmaktadır. Bu sebeple Muhtariyye'nin, Mecusilik, Maniheizm, Budizm gibi dinlerden gelen İslam dışı birçok unsurun Şia'ya girmesinde rol oynadığı kabul edilmektedir.[695] Diğer taraftan Muhtariyye'nin Kufe merkezli oluşu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Zira imamların kutsallığı ve masumluğu inancının eski İran'daki kralın kutsallığı ve yarı Tanrı oluşu inancından etkilenerek ortaya koyulduğunu ve eski İran din ve kültürlerine ait birtakım inançların Şia'ya girmesinde Kufe'ye dışarıdan gelip yerleşen mevalinin rolünü daha önceki kısımlarda ele almıştık. Bu itibarla Muhtariyye'nin beda vd. bazı inanç ve uygulamalarında eski İran inançlarından etkilendiği anlaşılmaktadır.

Şii müellifler beda anlayışının gulüv fikirleri ve yabancı inançların tesiriyle ortaya çıktığı düşüncesini kabul etmemekte, Sünni müelliflerin eleştirdiği Muhtariyye kaynaklı beda anlayışının İmamiyye kelamcılarının kabul ettiği beda anlayışından farklı olduğunu belirtmektedirler.[696] Çünkü Allah zaten önceden insanlık tarihi için onlara yön verecek nihai ve belirli bir kader koymamıştır. Bu itibarla beda, kaderde veya Allah'ın önceden belirlediği şeylerde değişiklik olarak değil, ilahi kaderde bir gözden geçirme şeklinde anlaşılmalıdır.[697] Kaşifu'l-Ğita, beda inancının Şia muhalifleri tarafından yanlış anlaşıldığını, bunun Allah Teala'nın kendisine önceden malum olmayan bir şeyi sonradan ızhar etmesi değil, ilminde malum olan bir işi sonradan yine kendince malum olan bir zamanda ızhar etmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre Allah bir işe hükmeder, bunun hikmeti kendi katındadır; sonra bu emri diğer bir emirle nesheder.[698] Anlaşıldığı üzere İmâmiyye Şiası, bedâ fikrini, "nesh" ve sözlük anlamında değerlendirerek nesh konusundaki ayetlerden de deliller getirip meseleyi diğer Müslümanların da reddedemeyecekleri şekilde yorumlamaya çalışmaktadır.[699] Diğer taraftan, nesh ile bedanın birbirinden çok farklı kavramlar oldukları göz ardı edilmektedir. Nesh, Allah

---

[695] Vloten, **Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, s. 54.

[696] Benli, "Beda Fikrinin İmami-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (I)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, XVIII/III, 212; "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, XIX/IV, 625 vd.

[697] Mutahhari, Murtaza-M. Hüseyin Tabatabai, **İnsanın Tarihte Tekâmülü**, çev. Ubeyd Küçüker, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 18-19.

[698] Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 190-192.

[699] Benli, "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, XIX/IV, 616; Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri", **HÜİF Dergisi**, V/X, 32, 39-40.

tarafından önceden yapılmış bir düzenleme olup hangi hükmün ne zaman yürürlükten kaldırılacağı da yine Allah tarafından önceden belirlenmiştir. Yürürlükten kaldırma Allah'ın bilgisinin değişmesi nedeniyle değil, kullarının içinde bulundukları şartların değişmesinden kaynaklanmaktadır.[700] Yani aslında değişen Allah'ın hükmü değildir. Çünkü Allah'ın ezelde takdir edilmiş statik bir hükmü söz konusu değildir. Olayların sonsuz değişik olabilme imkânı nedeniyle, değişen sadece olaylardır.[701]

Beda inancı, bazı Şii müellifler tarafından da eleştirilmiştir. Mesela Musevi, beda inancının, her şeyin kitab-ı mübinde yazılı olduğunu belirten Yunus suresi 61. ayetiyle[702] çeliştiğini söylemektedir.[703] Ahmed el-Katib de bedanın, Şia'nın imamların nasla tayin edildiği fikriyle çeliştiğini, şayet imamlar nasla tayin edilmiş olsaydı bu durumda bedanın da gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını ve bu durumda bedanın zuhur manasında bile açıklanamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu çelişkinin tarihte olduğu gibi imamet meselesinde bir kargaşaya yol açacağı aşikârdır ve beda ile imamet nazariyesini bağdaştırmak için zorlama açıklamalar yapılmaktadır.[704]

2.3.5. Hulul ve Tenasüh

İnsanlığın her döneminde değişik kültürlerde ve formlarda görülen ruhların göçü anlayışının, kökeni ile ilgili olarak Hint, Mısır, Yunan medeniyetlerine ve hatta

---

[700] Benli, "Beda Fikrinin İmami-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (I)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, XVIII/III, 214; "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, XIX/IV, 620, 628 vd. (M. Sait Şimşek, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, İstanbul 1991, s. 143-144'ten naklen.)

[701] Ünal, A. Bülent, **İlk Devir İslam Düşüncesinde Egemenlik**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006, s. 66-67.

[702] "Ne zaman sen bir işte bulunsan, ne zaman Kur'an'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yapsanız, o işe daldığınız zaman biz üstünüzde şahidizdir. Ne yerde ne gökte zerre ağırlığınca bir şey Rabbinden uzak kalır. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü yoktur ki apaçık kitapta bulunmasın." Yunus, 10/61.

[703] Musevi, Musa, **eş-Şia ve't-Tashih es-Sıra' beyne'ş-Şia ve't-Teşeyyu'**, ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi, Kahire 1989, s. 146.

[704] Katib, **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 106, 137.

Zerdüştlük'e işaret edilmekle birlikte, ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı konusunun kesin olarak belirlenemediği anlaşılmaktadır.[705]

Mezheplerin görüşleri incelendiğinde, totemci dinlerdeki, kutsal olan şeylerin aynı özden geldiği inancının, ruhçu dinlerde tenasüh veya ruhların göçü inancına dönüşmüş hali olan hulul ve tenasühün,[706] Şia'nın birçok fırksında var olduğu görülmektedir.

Psikoloji bilimi açısından bakıldığında hulul ve tenasüh inancı, Maslow'un ihtiyaçlar teorisindeki gibi bir bakıma ihtiyaç problemidir.[707] Hulul ve tenasüh inançlarının Şii fırkalar içinde yer etmesinin psikolojik alt yapısına temas eden Esed'e göre ise, bunun en önemli sebebi en başta Araplarla İranlılar arasındaki dine bakış ve anlayış farklılığıdır. İranlılar, İslam'ın akla uygun Allah anlayışını ince yorumlarla tersine çevirip mistik bir fanatizme, kasvetli, loş bir duygusallığa dönüştürmüşlerdir. Arapların realiteye dayalı dünya görüşü ve bir ruhsal sükûnet ve özgürlük kaynağı olan iman anlayışı, İranlının zihninde tabiatüstüne, simgesel olana duyulan karanlık bir özleme dönüşmüştür. Allah'ın kavranamaz aşkınlığı, İslam öncesi İran'da birçok öncülü bulunan, Allah'ın cismani tecellisi, ilahiliğinin seçilmiş ölümlülerde belirdiği gibi birtakım mistik öğretilerle açıklanmaya çalışıldı. Çünkü Şiilik, eski İran kültüründe mevcut bu tür anlayışların yeniden filizlenmesi için oldukça uygun bir zemin oluşturuyordu. Nitekim Şiilerin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere karşı besledikleri Tanrılaştırmaya varan hürmet ve tazim özünde, İslam'a taban tabana zıt fakat eski İran kültürüyle kan kardeş durumundaki tenasüh ve silsile-i tenasüh fikrinin tohumlarını saklıyordu.[708]

Hulul ve tenasüh doktrinlerini ilk olarak ortaya atanın Abdullah b. Sebe olduğu iddia edilmektedir. Sebeiler, Allah'ın, Hz. Ali'nin bedenine hulul ettiğine inanarak ona "*Sen O'sun*" yani "*Sen Allah'sın*" demişlerdir. Bu fırkaya göre, İlah, önce Hz. Ali'ye ondan sonra da diğer imamlara hulul etmiştir. İlah'ın ruhu, bir imamdan diğer bir imama geçmek suretiyle imamlar arasında nöbet

---

705 Yitik, Ali İhsan, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, s. 74-77; Baloğlu, Adnan Bülent, **İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon**, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 36-59.

706 Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi Giriş**, s. 58-59.

707 Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 44.

708 Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s. 362-363.

değiştirmektedir.[709] Diğer taraftan Sebeiyye'ye göre Hz. Ali ölmeyip göğe çıkmıştır, dünyanın sonunda aşağı inecek, âleme hükmedecek ve adaleti sağlayacaktır.[710]

Keysaniyye mensupları, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin dinin sırlarını bildiğine, tevil ilmini ve gizli (batıni) ilimleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den aldığına inanıyorlardı. Yine bu fırkanın taraftarlarından bazıları tenasuh ve hulule inanıyorlardı.[711] Ebu Müslim'in imametine inanan fırkalardan olan Rizamiyye'ye göre Allah'ın ruhu Ebu Müslim'e hulul etmiş ve o ilah olarak tanınmıştır.[712]

İslam mezhepleri klasik eserlerinde hulule inanan bir kısım fırkalara genel olarak Hululiyye denilmiştir.[713] Hulûliyye fırkasının inancına göre, insan riyazet ile kalbini tasfiye etmek suretiyle dünya işlerinden, dünyaya olan alaka ve isteklerinden vazgeçtiği zaman Allah, zatı ile onların kalplerine hulûl eder. Allah zatı ile Peygamberlere ve imamların kalplerine hulul etmiştir. Allah'ın kudreti onlarda görülmüştür.[714] Bunlar da kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Mesela Hululiyye'den Beyan b. Sem'an'a göre Allah'ın ruhu tenasüh yoluyla Peygamberlere ve sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçmiş, daha sonra imamların ve en sonunda da kendisinde hulul etmiştir.[715] Ali'nin görünmeyen şeyleri bilmesi bu yüzdendir. İşte ondaki İlahi cüz, tenasüh yoluyla Beyan'a gelmiştir. İmam olmaya bu sebeple hak kazanmıştır. Beyan'a göre kendi ismi Kuran'da, Âl-i İmran 3/138 ayetinde geçmektedir. Kabul ettiği Allah tamamen insan şeklindedir. İnsanda bulunan her organ onda da vardır.[716] Beyan b. Sem'an'ın taraftarları muhtemelen Fars kökenlidir ve Beyan'ın birtakım düşünceleri Zerdüştiler ile teması sayesinde söz konusu dinden alınmıştır.[717]

---

709 Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 46, 47.
710 Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 27.
711 Meşkur, **Tarih-i Şia,** s. 57.
712 Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 53-54; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 200.
713 Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 44.
714 Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", AÜİF, Doktora Tezi, Ankara 1973, s. 23.
715 Tucker, "Beyan b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şii Aşırıları", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, III/I, 218; Safa, Zebihullah, **Tarih-i Edebiyat der İran**, İntişarat-ı Kitabhane-i İbn Sina, Üçüncü Baskı, Tahran 1338/1959, I, 62.
716 Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 198-199.
717 Tucker, "Beyan b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şii Aşırıları", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, III/I, 220, 229.

Şia'nın alt kollarından olan ve Bağdadi'nin Hululiyye fırkaları içinde saydığı Şuray'iyye ve Nemiriyye'ye göre, Allah'ın ruhu beş kişiye yani, Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e hulul etmiştir; bu beş kişi ilah olarak kabul edilmişlerdir. Ayrıca bunların beş zıddı bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre kendisinde ilahlık bulunan bir şahsın yüceliği ancak zıtları ile anlaşılabilir. Şuray'iyye'nin kurucusu Şuray'i adındaki kişi daha sonra Allah'ın kendisine hulul ettiğini de ileri sürmüştür.[718] Hattabiyye'ye göre Allah'ın ruhu ilk önce Cafer es-Sadık'a hulul etmiş ve sonra Ebu'l-Hattab Esedi'ye girmiş ve bunlar ilah olmuşlardır. Yine Allah'ın nübüvvet ve imamet yolu ile peygamber ve imamlara hulul etiğine inanmışlardır.[719]

Hululiyye fırkalarından diğer birisi de Hulmaniyye'dir. Kurucusu, Ebu Hulman ed-Dımeşki aslen İranlı olmasına rağmen fırkası Dımeşk'te revaç bulmuştur. Bu nedenle kendisine ed-Dımeşki denilmiştir. Allah'ın güzel insanlara hulul ettiğine inanırlar. Bundan dolayı güzel bir kimseyi gördükleri zaman ona secde ederlerdi. Aynı zamanda bunlar her şeyi mübah görüyorlardı.[720] Bağdadi, Hulmaniyye fırkası mensuplarına Allah'ın bedenlere hulul etmesi meselesini sormuş, onlar da Kuran-ı Kerim'in bazı ayetlerine[721] işaret ederek, "*Allah meleklere, Âdem'e secde etmelerini emretmiştir*" çünkü kendisi onun bedenine hulul etmiştir, şeklinde cevap vermişlerdir.[722]

Azafira, yani İbn Ebi'l-Azafir'in ilah olduğuna inanan bu fırka da hulul fırkaları arasında sayılır. Bağdat'ta er-Razi İbnu'l-Muktedir zamanında, 322/934 yılında ortaya çıkmıştır. Asıl adı Muhammed b. Ali eş-Şelmağani olup İbn Ebi'l-Azafir adıyla meşhur olan zat, Allah'ın ruhunun kendisinde hulul ettiğini ileri sürmüş, kendisinin Ruhu'l-Kuds olduğunu iddia etmiştir.[723] Şelmağani, "*Allah, her şeye tahammül derecesine göre hulul eder*" demiştir. Ona göre Allah'ın ruhu kendisinde hulul etmiştir. Bu sebeple ona Ruhu'l-Kuds, Mesih ve Hallac

---

[718] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 46; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 196, 199.
[719] Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 28. (Abdulhamid Gülşen-i İbrahim, **Guluv ve Gulat**, Tahran 1333/1954, s. 226-228'den naklen.)
[720] Safa, **Tarih-i Edebiyat der İran**, I, 63.
[721] "*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın*!", Hicr, 15/29; "*Biz insanı en güzel biçimde yarattık*", Tin 95/4.
[722] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 139-140; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 201-202.
[723] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 170, 198, 204, 205.

demektedirler. Şelmağani'niye göre, Allah, her şeyde ve her surette kendini gösterir. Allah'ın ruhu ilk önce Hz. Âdem'e, sonra Şit'e ve bu tertip üzere İmam Hasan b. Ali el-Askeri'ye gelinceye kadarki nebiler, vasiler ve imamlardan her birine hulul etmiştir. Hasan b. Ali'den sonra da Allah kendi bedenine geçmiştir. Şelmağani taraftarları, namaz, oruç ve guslün terk edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Geleneksel tarzda evlilik yapmıyorlardı. Bütün kadınları kendilerine mübah görüyorlar ve şöyle diyorlardı: *Muhammed b. Abdullah'ın Kureyş'in büyüklerine ve Arapların zorbalarına gönderildiği o dönemde, onlar merhametsiz ve serkeş kimseler idiler*. Bu bakımdan, kendilerine gelmiş olan hükümlerin o gün için bir hikmeti mevcuttu. Fakat günümüzde bu hikmetin gereği, evlenilmesi haram olan kimselerin dışındaki bütün kadınların helal olmasıdır. Şelmağani'ye uymaları durumunda, mahrem kadınlar, dostların kadınları ve çocukların haremi ile birliktelikte bir mahzur yoktur. Eserlerinden çıkarıldığına göre Şelmağani taraftarları, kendilerinden yüksek mertebede bulunan dindaşlarına kendi haremlerini göndermekten çekinmezlerdi. Hatta bu işi kendileri için bir cömertlik sayıyorlar ve şöyle diyorlardı: Bu işin neticesinde fazıl şahıs kendi nurundan kendisiyle birlikte olan kadını faziletlendiriyordu. Zira Şelmağani, Rablerin Rabbi ve Şelmağanilerin en faziletlisi idi. Onlara haram olan onun için helal idi. Onun tabiileri faziletli nuru kesbetmek için kadınlarını ona göndermekte birbirleriyle yarışıyorlardı. Eğer bir kimse bu işten imtina ederse, tenasühü de kabul eden Şelmağani akidesine göre, dünyaya tekrar geri döndüğünde kadın suretinde geri gelecekti.[724] Eskiden Aztek aşiretlerinde de buna benzer bir gelenek vardı. Kâhinlerine arzularını tatmin etsinler diye dört güzel kız seçip gönderilirdi.[725]

Hulul ve tenasühe inanan İran'daki Ali ilahiler ve Ehl-i Hak fırkaları, Rizaiye, Meraga, Miyandoab, Hamedan ve Kirmanşah şehirlerinde ve bu şehirlerin civarlarında dağınık şekilde bulunmaktadırlar.[726] Bu fırkaların diğerlerinden farklı olan yönü, Allah'ın Sanskritçe'deki manası ile "*Avatar*" şeklinde çeşitli bedenlere girmemesidir. İnsanların küçük ruhlarını büyük ruhlara sokmaya çalışırlar. Bir daire genel olarak düşünüldüğü zaman, içindeki küçük yuvarlaklar küçük ruhları temsil

---

[724] İkbal, Abbas, **Hanedan-i Nevbahti**, Tahran 1311/1932, s. 224-228.
[725] Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 30. (Bahaeddin Pazargad, **Tarih ve Felsefe-i Mezahib-i Cihan**, Tahran 1346/1967, s. 9'dan naklen.)
[726] Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 52.

etmekte ancak bu ruhlar büyük ruh içinde kendi şahsiyetlerini muhafaza etmektedirler.[727]

Ruhların öldükten sonra bir kişiden diğerine geçtiğine inanan Tenasühiyye'ye göre insanın ruhu, öldükten sonra günahlarının derecesine göre başka bir vücuda girecektir. Yani iyilik yapan, faziletli olan bir ferdin ruhu güzel bir şahsın vücuduna girerek halkın karşısında aziz ve muhterem olacak, bu nedenle de o ruhun mekânı cennet olacaktır. Günahı çok olan kimselerin ruhu da kötü hayvanların ve insanların cesedine girerek bedbaht, hakir ve zelil duruma düşecektir. Bu da o ruhun cehennemidir.[728]

Abdullah b. Muaviye b. Cafer b. Ebi Talib, kendisine uyan Cenahiyye fırkasının lideridir. Ruhların tenasühünü kabul ettiğini, aynı şekilde Hz. Âdem'in bedenine hulul etmiş olan Allah'ın tenasüh suretiyle kendisine geldiğini, binaenaleyh kendisinin hem rab ve hem de nebi olduğunu iddia etti. Allah'ın ruhu nebilere ve imamlara hulul etmiş ve birinden diğerine intikal ederek, Abdullah'a kadar gelmiştir. Taraftarları ona ibadet etmeye başlamışlardır. Bunlar Allah'ın ruhunun tenasüh yolu ile bedenlere hulul ettiğine inanırlar.[729]

Mufavviza'ya göre Allah, Muhammed, Ali ve evlatlarının ruhunu yaratmış sonra da bunlar tarafından da kâinatın yaratılmasını sağlamıştır. Sonra işlerin idaresini Muhammed'e devretmiş o da Ali'ye havale etmiştir. O, ikinci idare eden (el-Müdebbiru's-Sani)'dir. Onlara göre imamlara melekler inmekte ve vahiy getirmekte, peygamber gibi mucize göstermektedirler. Bu fırka mensuplarının Ali'nin işleri idare eden ikinci ilah oluşu şeklindeki inançlarıyla Zerdüştilerin Ahuramazda Ehrimen konusundaki inançlarının benzerliği dikkat çekicidir.[730]

Gulat'ın alt fırkalarından olan Albaiyye'den Ashabu'l-Kisâ olarak anılanlarına göre Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin'in hepsi ilahtır ve beşi

[727] Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 54.
[728] Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 23.
[729] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 36; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, 189.
[730] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 47; Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 195; Razi, Fahruddin, "İtikadatu Mezahibi'l-Müslimin ve'l-Müşrikin", çev. Faruk Sancar, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 2, 2009, s. 252.

birdir. Bu görüşün Hristiyanlık'ın teslis anlayışına benzerliği dikkat çekicidir.[731] Muğiriyye'ye göre ise, Allah'ın ruhu sırasıyla, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa'ya sonra Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e ve bilahare Muğire b. Said'e hulul etmiştir. Muğire kendisini ilah olarak bilirdi.[732] Şehristani, Gulat hareketlerin bütün sınıflarında müşterek öğretilerden olan tenasüh inancının, Mecusiler, Mazdekiler, Hintli Brahmanistler, Felsefeciler ve Sabilerden alınıp benimsenen bir düşünce olduğunu belirtir.[733]

Kaşifu'l-Ğita, İmamiyye'nin, hulul, tenasüh, ittihad[734] ve tecsim gibi inançlara kesinlikle karşı olduğunu, böyle fikirlerin kendilerini Şia'dan sayan fakat İmamiyye tarafından mülhid ve kâfir oldukları bildirilen fırkalardan neşet ettiğini ve bunlarla İmamiyye'yi bir saymanın apaçık bir hata olduğunu söylemektedir.[735]

2.3.6. Takiyye

Takiyye sözlük anlamı olarak korumak, düzene koymak, saklamak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise kişinin can, mal, namus gibi her türlü kutsal değerlerini veya mensup olduğu zümreyi her türlü açık ve gizli tehlikelerden koruması demektir.[736] Takiyye kavramı Müslümanlar arasında ilk olarak bazı Haricî gruplar tarafından kullanılmış ise de bu düşünceyi bir inanç esası haline getirenler Şiilerdir.[737]

Şii takiyye anlayışının ortaya çıkışında, taraftarlarının değişik zamanlarda imamlarına sordukları sorulara farklı cevaplar almaları ve imamların onlara verdikleri cevaplarda takiyye icabı böyle davrandıklarını belirtmeleri,[738] Hz. Ali'nin

[731] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 161.
[732] Musazade, "**Hulul ve Tenasüh**", s. 30.
[733] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 29, 31, 159, 160; bu konudaki tartışmalar için bkz. Caferiyan, **Tarih-i Teşeyyu' der İran**, s. 143 vd.
[734] Kulun Tanrıyla birleşmesi inancı.
[735] Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 82.
[736] Muzaffer, **Şia İnançları**, s. 67; Onat, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 1989, III/III, s. 129.
[737] Hakyemez, Cemil, "Şii Takiyye İnancının Teşekkülü", **GÜÇİF Dergisi**, Çorum 2004, III/VI, s. 131.
[738] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 52-53, 55-57,

imameti Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a bırakması,[739] onlara karşı herhangi bir faaliyette bulunmaması, kendilerine biat edip arkalarında namaz kılması, Hz. Hasan'ın idareyi Muaviye'ye devredişi, Şii imamlardan sahabeyi övdükleri ve onların liyakatlerini kabul ettikleri yolunda bazı haberlerin nakledilmesi,[740] Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mensuplarının diğer sahabilerle iyi ilişkiler kurması ve Ashabın kendilerine biat etmesi[741] gibi hususların etkili olduğu rivayet edilmektedir.

Muhtar'ı kendisinin mi gönderdiği konusunda Arapların yönelttikleri soruya Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin verdiği cevap[742] takiyye yaptığı düşüncesini akla getirse de[743] erken dönem Şii müelliflere göre "takiyye" kavramını ilk gündeme getiren kişi Muhammed Bâkır (114/733)'dır.[744] Ancak Şii takiyye inancının Hicri II. asrın sonlarına kadar tam bir itikad olarak netleştiğini ileri sürmek oldukça zordur. Takiyyenin, düşüncesini egemen otoritenin ya da Müslüman çoğunluğun önünde söylemekten çekinen herkesin uygulaması gereken şer'î bir ödev olarak algılanmaya başlanması - muhaliflerinin "Rafızî", erken dönem fırak kitaplarının ise "Kat'iyye" olarak tanımladığı - Şiilerin gizli faaliyetlerini arttırmalarıyla aynı tarihlere denk gelir. Bu dönem, aynı zamanda imametin nass ve vasiyyetle olması gerektiği şeklindeki Şii inancın teşekkülünden hemen sonraya, yani Hicri III. asrın başlarına tekabül etmektedir.[745] Büyükkara da takiyyenin açık ve sınırları belirli bir şekilde ilk telaffuzunun Cafer es-Sadık dönemine rastladığını, onun otuz yılı aşkın süren liderliği sırasında cemaatin, en karışık devirlerden birinde olmalarına rağmen bilinçli bir takiyye uygulaması sayesinde dönemi hasarsız atlatabildiklerini söylemektedir.[746] Devam eden süreçte, Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'in imametini benimseyerek ana Şii bünyeden ayrılan İsmailiyye de Sünniler

---

[739] Malati, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), **Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a**, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Bağdat 1968, s. 30-31.
[740] İlhan, "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 427-428.
[741] Zahir, İhsan İlâhi, **Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 171.
[742] Taberi, **Tarih**, VI, 13.
[743] Cabiri, Muhammed Abid, **İslam'da Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 531.
[744] Nevbahti, **Fıraku'ş-Şia**, s. 52-53; Nemr, **eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik**, s. 136-137.
[745] Hakyemez, "Şii Takiyye İnancının Teşekkülü", **GÜÇİF Dergisi**, III/VI, 135.
[746] Büyükkara, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, s. 59.

ve Şiilerin çoğunluğu tarafından İslam dairesi dışında sayılması nedeniyle baskılara maruz kalmış ve takiyye prensibine sıkı sıkıya bağlanarak yeraltına çekilmiştir.[747]

Şia'ya göre takiyye, yalnızca gerektiğinde uygulanan bir davranış biçimi olmayıp aynı zamanda bir inanç unsuru olarak kabul edilmektedir. Zira Şeyh Saduk takiyyenin vacip olduğunu, onu terk edenin namazı terk edenle aynı durumda olacağını söylemektedir. Hatta bununla da kalmayıp, Mehdi'nin ortaya çıkışından önce takiyyeyi terk edenin Allah Rasulüne ve imamlara muhalefet ettiğinden hem İmamiyye'den hem de İslam'dan çıkacağını belirtmektedir.[748] Kaşifu'l-Ğita da takiyyenin yalnızca Şiiler için gerekli bir prensip olmadığını düşünmektedir. Ona göre, her insanın icap ettiğinde hayatını korumak için takiyyeye başvurması aklın gereğidir.[749] Fakat İslam dininin temelden sarsılması, Müslümanların açıkça sapıklığa sevk edilmesi, Allah yolunda savaş gibi durumlarda takiyye yapılmamasının gerektiği, hatta böyle zamanlarda takiyye yapmanın haram olduğu da belirtilmektedir.[750]

Şii fırkalar arasında takiyye inancı konusunda tam bir ittifak olmadığı da anlaşılmaktadır. Zira bir kısım Şiiler, Saduk ve Kaşifu'l-Ğita'nın da söylediği gibi imamın takiyye yoluyla küfrünü beyan etmesinin, küfre rıza göstermesinin ve fasıklık etmesinin caiz olduğunu kabul etmişler hatta bunun Resululah için bile caiz olduğunu söylemişlerdir. Fakat diğer bazıları da bunun ne Resulullah ne de imamlar için caiz olabileceği görüşünü savunmuşlardır.[751] Zeydiyye fırkasının ismini kendisinden aldığı Zeyd b. Ali Zeynelabidin'in, zalim idarecilere karşı takiyyeyi benimsediği rivayet edilmektedir.[752] Ancak onun benimsediği takiyye, "*Müminler, müminleri bırakıp kâfirleri dost edinmesinler; kim böyle yaparsa Allah katında bir değeri yoktur, ancak onlardan sakınmanız hali müstesnadır. Allah sizi kendisiyle korkutur, dönüş Allah'adır*"[753] ayetinin delalet ettiği "*kâfirlerden korunma zorunluluğunun hâsıl olduğu*" anlamında idi. Yoksa Şia'nın kullandığı "*yalan*

---

[747] Daftary, **İsmaililer Tarih ve Öğretileri**, s. 9-10.
[748] Saduk, **Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye (Şii İmamiyyenin İnanç Esasları)**, s. 127-128.
[749] Kaşifu'l-Ğita, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, s. 192.
[750] Muzaffer, **Şia İnançları**, s. 67-68.
[751] Eş'ari, **Makalatu'l-İslamiyyin**, s. 337.
[752] Ebu Zehra, Muhammed, **el-İmam Zeyd**, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1959, s. 24; ayrıca bkz. İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, IX, 340-341.
[753] Âl-i İmrân, 3/28.

söylemek" anlamında değildir. Muhammed el-Bakır (114/732) ve Cafer es-Sadık (148/765) da aynı görüşü benimsemişlerdir. Muvaffak Abdullah takiyye konusunda Şia'nın Cafer es-Sadık'a iftira ettiklerini belirtmektedir. Yani Şia'nın prensipleri arasında yerini alan takiyye[754] gerek Ali Zeynelabidin gerekse Muhammed Bakır ve Cafer es-Sadık'ın benimsediğinden farklıdır.[755]

Şiiliği tam olarak tanıyabilmek için uzun senelere ve araştırmaya ihtiyaç olduğunu söyleyen Corbin, Şiilerin araştırma ve soruşturmaya şüpheyle yaklaşarak kendilerini gizlediklerini belirterek bunun da *kitman veya takiyye* anlayışlarıyla izahının mümkün olabileceğini ifade eder.[756] Kitmân, herhangi bir sırada veya durumda, aklından geçeni itiraf etmemek ve inandığı şeyi söylememek demektir. Bu çareye henüz kabul ve itikat edilmiş bulunan bir kanaati sarsabilecek münakaşaya meydan vermemek veya icabına göre, herhangi bir cebir ve şiddete maruz kalmamak için başvurulur. Hatta daha iyisi, eğer sükûttan da bir zarar gelebilecekse kendi kanaat ve fikirlerini tamamıyla inkâr etmekle kalmayıp, bambaşka fikir ve kanaatleri kabul eder görünmek bile caizdir. Kitman usulüne riayet etmek muhatabına karşı üstünlüğü temin ettiğinden daima tavsiye edilir.[757]

İran tarihine baktığımızda bu anlayışların oluşmasında yüzyıllar boyunca İranlıların başından geçen dini, sosyal ve siyasi olayların etkili olduğunu düşünüyoruz. Zira Şii takiyye düşüncesinin Fars dünyasında yaşayıp sonradan bir kısmı Müslüman olmuş bazı unsurlara dayandığını söylemek mümkündür. Rivayetlere göre İslam öncesi dönemde Maniheistler kutsal kabul ettikleri Babil'e yerleşmeyi hep istiyorlardı. Ancak şehrin kontrolü kendi inançlarına sapık gözüyle yaklaşan Zerdüştilerin elinde bulunduğu için kovuşturma ve katliama maruz kalmaktaydılar. Bu nedenle İslam öncesinde Bâbil'e yerleşemeyip farklı bölgelere dağıldılar. Yaşadıkları bu yerlerde takiyye esasını geliştirerek fikirlerini gizlemeye, Hıristiyanların bulunduğu bölgede Hıristiyan, Zerdüştiler'in bulunduğu bölgede Zerdüşt, Budistlerin bulunduğu yerlerde ise Budist görünerek hayatlarını devam ettirmeye çalışmışlardır. Kufe'nin Emeviler döneminde aslen Babilli olan birçok

---

[754] Kummi, **el-Makalat ve'l-Fırak**, s. 75.
[755] Doğan, "**Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu**", s. 20.
[756] Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 718-719; Nemr, **eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik**, s. 134-135.
[757] Furon, **İran**, s. 22-23.

Zerdüşt ve Maniheist'e kucak açtığı düşünülürse gnostik fikirlerin ve takiyye anlayışının Şia'ya nasıl sirayet ettiğini kavramak daha kolay olacaktır.[758]

Diğer taraftan Perslerden günümüze kadar İran bölgesinin sürekli karışıklık ve savaş ortamında bulunduğu görülmektedir. Bu süreçte Bizanslılar, Araplar, Türkler ve Moğollar gibi farklı milletler ve hanedanları bölgede hâkimiyet kurmuştur. Bu nedenle İranlılar farklı hükümdarlıklar altında yaşamaları sebebiyle, varlıklarını sürdürebilmek, kültürlerini devam ettirebilmek amacıyla mevcut hükümdarlar ve yönetimlerine karşı ılımlı bir siyasi tavır almışlardır. Hükümdarlıkların idari teşkilatlarında görev almaları ve zaman zaman onlara bağlı olarak kendi küçük hanedanlıklarını devam ettirmeleri bunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Ancak fırsat bulduklarında çeşitli bölgelerde isyankâr tavır takınmaları, gerek İslam öncesinde gerekse İslam sonrasında mevcut yönetimlere karşı mücadeleye girişebilmeleri bağımsızlık düşüncelerini kaybetmediklerini göstermektedir.[759] Bu itibarla, Şianın takiyye anlayışının altyapısında, daha gerilere gidildiğinde bölgenin İranlılar dışındaki milletler ve yönetimler tarafından sürekli istila edilmesinin de olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Şiilik, özellikle İslam'ın ilk asırlarında hep iktidar emeli taşıyan muhalif kesimi temsil ettiği için ilk dönemden itibaren takip ve baskıya maruz kalmıştır. Bunun sebep olduğu karamsarlık ve korku bu kitleleri büyük ölçüde yeraltına itmiş, onlar kendilerini koruma gayesiyle gerçek inançlarını saklamaya çalışmışlardır. Bu gizli faaliyetler onların bir yandan Müslüman toplumun geneli tarafından kabul görmeyen bazı fikirlerin etkisinde kalmalarına, diğer yandan da Şiiliğin belirgin özelliklerinden birini oluşturan takiyye ilkesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[760] Özellikle İmamiyye Şiası'nda takiyyede o kadar ileri gidilmiştir ki yerli yersiz her zaman takiyyeye başvurmuşlar, ileri sürdükleri herhangi bir görüşün aksinin ispat edilmesi durumunda bile takiyye yaptıklarını ifade etmişlerdir.[761]

---

[758] Kadiyani, Abbas, **Tarih-i Edyan ve Mezahib der İran**, İntişarat-ı Ferheng-i Mektub, Çap-ı Dovvom, Tahran 1384, s. 174-175; Söylemez, **Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe**, s. 161-162.

[759] Furon, **İran**, s. 8.

[760] İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, s. 426; İlhan, Avni, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", **DEÜİF Dergisi**, İzmir 1985, II, 162-164; Hakyemez, "Şii Takiyye İnancının Teşekkülü", **GÜÇİF Dergisi**, III/VI, 144.

[761] Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 225.

2.4. İRAN KÜLTÜRÜNÜN ŞİA GELENEĞİNDEKİ YANSIMALARI

İslam öncesinde kültürler arasında yaşanan etkileşimlerin İslam'ın İran'a gelmesiyle İranlılarla Araplar arasında yaşanmaması elbette düşünülemezdi. İslam İran coğrafyasına yöneldiğinde bilindiği gibi Sasani İmparatorluğu bölgeye hâkimdi ve bölgesindeki kültür ve medeniyetler arası etkileşimin ve birikimin en bariz izlerini taşıyordu. İslam Devleti'nin fetihlerle birlikte İran coğrafyasındaki iskân politikasıyla bölgeye yerleştirdiği Harici ve Şii Araplar'ın yerli halkla kaynaşması ilk başlarda zor oldu. Zamanla İranlılar İslamiyet ve Arapça'dan etkilenirken, yeni gelen Araplar da eski İran ve kültüründen etkilenmeye başladılar.[762] İran kültür ve geleneklerine dair pek çok uygulama Müslümanlar tarafından benimsendi. İslam'ın ilk iki asrında Müslümanlar başta vezirlik, divan, divan kâtipliği ve posta teşkilatı olmak üzere eski Sasani kurumlarını aynen ya da çok az değişikliklerle kabul ettiler. Abbasi saray çevreleri giyim kuşam konusunda daha çok Sasani etkisinde kaldı. Böylece İran kıyafeti Abbasi sarayının resmi kıyafeti oldu. Sarayda İran nüfuzu giderek artınca İran bayramları olan *Nevruz* ve *Mihrican* ile *Râm* günleri törenle kutlanmaya başlandı. Hilafet merkezinin Şam'dan Bağdat'a intikaliyle de İslam sanatına tesir eden genç Helenistik-Bizans sanatının yerini Bağdat'ta Sasani sanatı aldı.[763]

Fetihlerle Ari ve Sami ırklar arasında karşılıklı etkileşimin başlamasına rağmen İranlılar, İslamiyet'i de kendi Ari düşünce tarzlarına göre yorumlamışlardır.[764] Diğer taraftan Şia'nın inanç esaslarıyla doğrudan ilgili olmasa da İran dinleri ve kültürüi, Şiilerin birtakım uygulamalarında da etkili olmuştur. Bu kısımda söz konusu uygulamalardan bazılarını incelemek istiyoruz.

2.4.1. Matem

Matem (مأتم) kelimesi Arapça أتم kökünden türemiş olup "sevinç veya hüzün sebebiyle bir araya gelmiş olan erkek veya kadınlar topluluğu" anlamına

[762] Özgüdenli, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, XXII, 396.
[763] Özgüdenli, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **DİA**, XXII, 397.
[764] İkbal, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, s. 31.

gelmektedir.[765] Zamanla değişikliğe uğrayan kelime, ölen kişinin ardından hissedilen acı, keder, ağlayıp sızlama, yas tutma ve bunların belirli törenlerle icrasını ifade etmeye başlamıştır.[766]

İnsanlık tarihine bakıldığında dünyanın her yerinde gerek ilkel gerekse medeni toplumlarda matem törenleri ve adetlerinin var olduğu görülmektedir.[767] Asıl konumuz eski İran'ın kültürünün Şia'ya etkisi ve bu çerçevede matem uygulamasının ortaya çıkışı olmakla birlikte, daha önce eski İran toplumlarıyla etkileşimleri açısından Ortadoğu ve Mezopotamya bölgesindeki bazı eski matem uygulamarıyla ilgili bilgi vermek istiyoruz.

Mısırlılarda önemli bir kimse ölünce evin bütün kadınları başlarına ve yüzlerine çamur sürer, erkekler ve kadınlar ölüyü evde bırakıp elbiselerini vücutlarına iple sardıktan sonra çıplak göğüslerini döverek sokaklarda dolaşırlardı. Bubastis şehrinde geleneksel olarak yapılan törenlerde de çok sayıda kadın ve erkeğin kurbanlar kestikten sonra benzer şekilde göğüslerini vurarak dövündükleri nakledilir.[768]

Mezopotamya bölgesinde de destan ve efsanelerde taziyenin izlerine rastlanmaktadır. Yunan'da, Afrodit'e âşık olan Adonis anısına yaz aylarında yapılan dini anma merasimleri, Babil'de Tanrı Temmuz için yas tutma günü vardı.[769] İskitler'de (MÖ. VII. yy.) de kral öldüğü zaman halk kulaklarından bir parça keser, başlarını tıraş eder, kollarına yuvarlak şekiller yapar, bıçakla başlarını ve alınlarını yaralar, ellerine ok batırırlardı ve bu törenler kırk gün devam ederdi.[770]

İbranilerin de çeşitli matemleri olduğu Kitab-ı Mukaddes'ten anlaşılmaktadır. Hz. İbrahim, Kenan diyarında ölen eşi Sâre için yas tutmuş[771] Eyyub Peygamber de oğulları ve kızları ölünce onların üzüntüsünden kaftanını yırtmış, saçlarını kesmiş,

---

[765] İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, XII, 3-4.

[766] Harman, Ömer Faruk, "Matem", **DİA**, Ankara 2003, XXVIII, 127.

[767] Örnek, Sedat Veyis, **Anadolu Folklorunda Ölüm**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1979, s. 81.

[768] **Heredot Tarihi**, s. 85, 91, 95.

[769] Chelkowski, Peter J., "Taziyeh: Nemayeş-i Bumi-i Pişrov-i İran", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 9; And, Metin, **Ritüelden Drama Kerbela-Muharrem-Taziye**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 25.

[770] **Heredot Tarihi**, s. 179-180.

[771] **Kitab-ı Mukaddes**, Tekvin, 23/2.

dostlarıyla yas tutmuş ve hiç konuşmamıştır.[772] Yahudilik'te elbiseyi yırtma, çula sarılma, yere oturma, başa kül serpme, kül üzerinde yatma, bedeni kesme, saçı yolma, ağlayıp dövünme, oruç tutma matem şekillerindendir. Kitab-ı Mukaddes'te en çok geçen matem türü elbiseleri yırtmaktır. Bu matem davranışı Asurlularda, Perslerde, Greklerde ve Romalılarda da vardı.[773]

Hristiyanlık'ta da Hz. İsa için taziye yapıldığı bilinmektedir. Yeni Ahid, Hristiyanların ölen kimselerin ardından çeşitli şekillerde matem yaptıklarına dair bilgi veren ayetler içermektedir.[774]

Eski Türkler de ölüm sonrasında büyük acı duyduklarını çeşitli uygulamalarla ortaya koyarlardı. Çin kaynakları yas tutan Türklerin bağıra çağıra ağladıkları, saçlarını başlarını dağıttıkları, elbiselerini yırttıklarını haber vermektedir. Göktürklerin matemde saçlarını ve yüzlerini kestiklerini, kulaklarını çizdiklerini haber vermektedir. Saç kesme ve yüzü yaralama Hunlarda da mevcuttur. Türklerde yas sırasında ölenin atının kuyruğunun kesilmesi, siyah giyinmek, yaslı çadıra bayrak asmak, elbiseyi ters giymek, başı açık tutmak veya siyah mendil bağlamak da matem adetlerindendir.[775] Eski Türklerdeki cenaze merasimlerinde "*sığıtçı*"[776] denilen özel ağlayıcılar bulunurdu. Ölen kişinin önemine göre büyük bir halk kitlesi de ağlayıcıların arkasından cenazeyi takip ederdi. Ögel'e göre Muharrem törenlerinin eski Türklerdeki cenaze törenleriyle büyük benzerliği bulunmaktadır.[777]

Eski devirlerdeki matem uygulamalarına bakıldığında kültürden kültüre değişiklik göstermekle beraber matemin süresinin ve derecesinin, kaybedilen kişiye

---

772 **Kitab-ı Mukaddes**, Eyub, 1/13-22, 2/11-13.

773 **Kitab-ı Mukaddes**, Ester, 4/1-4, Levililer, 10/6, Yoel, 1/8, 13-14; Harman, "Matem", **DİA**, XXVIII, 127.

774 Fulchignoni, Enrico, "Mulahazati-i Çend der Mukayese beyn Merasim-i Taziye-i İrani ve Numayeş-i Musayib ve Âlam-ı Mesih der Seddehay-i Miyane-i Mesihi der Mağribzemin", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 169; **Kitab-ı Mukaddes**, Matta, 9/23, Luka, 8/52, Resullerin İşleri, 8/2.

775 İnan, Abdülkadir, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1972, s. 187, 195-200; Sümer, Faruk, **Oğuzlar**, Ana Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 1980, s. 414-415; Örnek, **Anadolu Folklorunda Ölüm**, s. 81-84; "Anadolu Folklorunda Yas", **I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri**, Ankara 1974, s. 399-409; Ögel, Bahaeddin, **İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1984, s. 88.

776 Sıgıt: Ağlama, gözyaşı dökme. Bkz. Kaşgarlı Mahmud, **Divan-ı Lügati't-Türk**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 488.

777 Ögel, Bahaeddin, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Kömen Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1979, s. 308.

verilen öneme ve ona duyulan sevgiye göre değiştiği ancak, genel olarak her toplum için belirli davranış biçimlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Eğlence sayılabilecek etkinliklerden kaçınmak, ağlamak, ağıtlar yakmak, hiçbir şey yapmadan kalmak ve sadece yas tutmak, elbiselerini yırtmak, siyah elbiseler giymek, saçlarını kesmek veya saçını sakalını uzatmak, yemekten içmekten kesilmek matemi belirten başlıca hareket şekilleri olarak görülmektedir. Matem adetlerine bakıldığında aşağıda geleceği üzere Kerbela matemlerinde Şiilerin uygulamalarıyla olan benzerlik dikkatlerden kaçmayacaktır. Bu da aynı coğrafi bölgede yer alan kültürlerin birbiriyle etkileşimini göstermesi açısından önemlidir.

İslam tarihine baktığımızda matemlerin en meşhuru, 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680)[778] günü başta Hz. Hüseyin olmak üzere Kerbela'da şehit edilen Müslümanları anmak üzere yapılan ve "*ayin-i sûkvari*" (آیین سوگواری), "*taziye*" (تعزیه), "*azadari*" (عزاداری) gibi isimlerle de anılan matem ayinidir. Kerbela'da Hz. Hüseyin'e yardım edemeyişlerine çok üzülen Süleyman b. Surad[779] ve arkadaşları Kerbela olayından kısa bir süre sonra Süleyman'ın evinde toplanmışlar ve onu İslam tarihinde Tevvabun ismi verilen hareketin liderliğine seçmişlerdir.[780] Tevvabun hareketi mensupları Yezid b. Muaviye'nin öldüğü 65/684-85 senesine kadar kendilerine taraftar toplama ve propaganda çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Neticede H. 65 yılında Hz. Hüseyin'in intikamını almak ve onu şehit edenleri cezalandırmak düşüncesiyle harekete geçmişlerdir. Süleyman b. Surad ve beraberindekiler Kerbela'ya gelerek Hz. Hüseyin'in mezarı başında bir gece ve bir gündüz kalmışlar, feryadı figan ederek yaptıkları kötülükten dolayı pişmanlıklarını dile getirip günahlarından tövbe

---

[778] Kerbela'da yaşanan olaylar hakkında detaylı bilgi için bkz. Dineveri, **el-Ahbaru't-Tıval**, s. 243-262; Yakubi, **Tarihu'l-Yakubi**, II, 243-253; Taberi, **Tarih**, V, 400-467; Mesudi, **Mürucu'z-Zeheb**, III, 64 vd.; Makdisi, **el-Bed ve't-Tarih**, VI, 13 vd.; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 46-91; İbn Kesir, **el-Bidaye**, VII, 174 vd; Köksal, Asım M., **Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası**, Köksal Yayıncılık, Dördüncü Baskı, İstanbul 2001, s. 137 vd.

[779] Suleyman b. Surad, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kufe'ye yerleşmiş, Hz. Ali'nin tarafında Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmıştır. Hz. Hüseyin'i Kufe'ye davet edenlerdendir ancak daha sonra Hz. Hüseyin'e mesafeli durmuş ve onun şehit edilmesinden sonra da pişman olarak Tevvabun hareketinin önderliğini yapmıştır. İbn Sa'd, **et-Tabakatu'l-Kubra**, IV, 292-293; Taberi, **Tarih**, V, 352, 552 vd.; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 20.

[780] Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), **Ensabu'l-Eşraf**, ed. S. D. F. Goitein, Hebrew University Press, Jerusalem 1936, V, 204-205; Taberi, **Tarih**, V, 552-555; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 158-161.

etmişlerdir. Bu olayı *matem*/*taziye*nin gayri resmi başlangıcı olarak kabul etmek mümkündür.[781]

Hz. Hüseyin ve beraberindeki yetmiş iki müslümanın Kerbela'da katledilmesi nedeniyle Şiiler, bulundukları her yerde Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti'nin şehit edilişini anmak, öldürenlerin de kötülüklerini vurgulamak için dini temalı törenler düzenlemektedirler.[782] Taziye merasimleri de denilen bu törenler ilk başlarda Şii avam tarafından yapılıyordu. Fakat zamanla Şiilerin duygu ve düşüncesini yansıtan önemli bir kurum haline gelmeye başlayınca toplumun üst tabakalarına ulaşarak bütün Şiiler tarafından icra edilir oldu. Kerbela matemiyle ilgili resmi törenler ilk defa Büveyhiler döneminde Sultan Muizu'd-Devle (945-967)'nin emriyle yapılan Aşura merasimleriyle başlamıştır. Büveyhilerden önce Bağdat'ta büyük bir Şii topluluğu yoktu. Bu sırada Şiiler'in en güçlü olduğu yer Bağdat'ın batısındaki Kerh mahallesiydi. Bunun yanı sıra Bağdat'ta başka Şii merkezleri de teşekkül etti. Muizu'd-Devle, Muharrem ayının ilk on gününü Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişini anmak üzere umumi matem olarak ilan edip, 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) günü bütün Bağdat'ta çarşı ve dükkânlarını kapatılmasını, kadın erkek herkesin siyahlar giyerek şehirde dolaşmasını ve Hz. Hüseyin için matem tutulmasını emretmişti. Şiiler bir hayli güçlendiği ve Muizu'd-Devle de onlardan yana olduğu için Sünnî Bağdat halkı bu emre uymak zorunda kaldılar.[783]

Taziye ve anma merasimlerinin ortaya çıktığı dönem ile ilgili olarak bunun XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başları[784] olduğuna dair görüşler bulunsa da bu tespitin tarihi gerçeklerden uzak olduğu aşikârdır. Söz konusu belirlemenin, matemlerin bugünkü uygulanış tarzıyla ilgili bir başlangıcı tespit için yapıldığını kabul etsek bile, buna kesin olarak karar verebilmenin, matemlerin icrasında

---

[781] Belazuri, **Ensabu'l-Eşraf**, V, 205-209; Taberi, **Tarih**, V, 558, 563, 580, 589; İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 178; Uludağ, Süleyman, "Ayin" –Tasavvuf-, **DİA**, İstanbul 1991, IV, 250-251.

[782] Lewis, **Ortadoğu**, s. 86-87; Köksal, **Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası**, s. 213.

[783] İbnu'l-Esir, **el-Kamil**, VIII, 549-550; İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), **Kitabu Tecaribi'l-Ümem**, ed. H. F. Amedroz, Mısır 1915, II, 200; Donaldson, Dwight M., **The Shi'ite Religion**, London 1933, s. 277; Bektaş, Mayil, "Taziye ve Felsefe-i Ân", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 132; Laoust, Henri, **Les Schismes Dans L'Islam**, Edition Payot, Paris 1965, s. 164; Güner, **Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti,** s. 103-104, 105-106; Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", **DİA**, VI, 498.

[784] Browne, **Literary History of Persia**, IV, 29; Lewis, **Ortadoğu**, s. 327.

dönemlere göre ne gibi farklılıklar olduğuna dair yapılacak detaylı bir araştırmayla mümkün olacağını düşünüyoruz.

Selçuklular döneminde Sünniler (Hanefi ve Şafii) tarafından da Hemedan gibi Sünnî şehirlerinde bile icra edilen matemler[785] İran'da Şia'nın yarı resmileştiği, siyasetten uzak olmakla birlikte daha önem kazandığı Olcaytu döneminde gelişmiş,[786] Şii halkın şehit imamlar hakkında şiirler yazıp okumaları zirveye çıkmıştır. Bir örnek vermek gerekirse VII. asrın sonlarında Seyf Furkani tarafından yazılan bir beyitte şöyle denilmektedir:

Ey Kavm! Matemde ağlayın,
Kerbela'da şehit düşenlere ağlayın.[787]

Safevilerin son yıllarında revaç bulan matemler[788] Kacarlarda da geleneksel olarak devam etmiştir. Nasıruddin Şah (1847-1896) dönemi ve sonrasında İran'ı Batı tarzı kalkındırmaya yönelik çabalar, ulema arasında sert tepkilere neden olmuştur. Taziye merasimleri, sultanlara karşı tepkilerin ortaya döküldüğü yerlere dönüşmüştür. Bunun üzerine vezir Emir Kebir, taziye merasimlerini yasaklayarak, matem törenlerini, devlet üzerindeki otoritelerini korumak amacıyla siyasi bir araç olarak kullanan din sınıfının gücünü zayıflatmayı amaçlamıştır.[789]

Kerbela Matemlerinde özellikle Hz. Hüseyinin şehit edildiği aşura gününde "*deste*"[790] ismi verilen siyah giyimli mahalli gruplar ağıtlar eşliğinde göğüslerini, bazen de zincirlerle sırtlarını döverler. Erkek, kadın, çoluk, çocuk ağlayıp sızlar ve yürek parçalayan bir eda ve ahenk ile ağıtlar yakarlar. Kerbela anma merasimleri, Muharrem ayı ile başlayıp Hz. Hüseyin'in şehadetinin 40. günü olan 20 Safer'e kadar devam etmektedir. Ancak sadece bu dönemle sınırlı kalmayıp yıl içindeki

---

785 Bausani, "Selçuklu Döneminde Din", **CÜİF Dergisi**, XI, 454.

786 Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed el-Kaşani, **Tarih-i Olcaytu**, haz. Muhin Hembeli, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Çap-ı Dovvom, Tahran 1386, s. 95-108.

787 Aştiyani, Abbas İkbal, **Tarih-i Moğol**, İntişarat-ı Emir Kebir, Çap-ı Sevvom, Tehran 1364, 315-318; Nesiryan, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi**", s. 57-58.

788 Şehidi, İnayetullah, "Degerguni ve Tahavvul der Edebiyat ve Musiki-i Taziye", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 66. (Ali Ekber Hasani, **Tarih-i Tahlili ve Siyasi İslam**, Tahran 1379/1999, s. 418'den naklen.)

789 Beşiriye, **İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset**, s. 17.

790 Özel kıyafetlerle caddelerde ve sokaklarda Hz. Hüseyin ve yakınları için şiirler okuyarak dolaşan topluluk. Bkz. Muhammed Muin, **Ferheng-i Farsi**, II, 1535.

çeşitli günlerde de "*ravzahani*"[791] (روضه خوانى) denilen anma törenleri düzenlenmektedir.[792] Şeyh Mufid, Hz. Hüseyin'in şehadeti nedeniyle 10 Muharrem günü için Şiilere dünyevi zevklerden kaçınmayı ve gün batana kadar yiyecek ve içecekten uzak durmayı tavsiye etmiş, akşam ise süt vb. gibi hafif bir yiyecekle açlığın giderilmesinin müstehap olacağını belirtmiştir.[793] Yine Şeyh Bahai (1547-1621) günün hüznünden dolayı bu günde oruç tutmanın müstehap olduğunu, fakat bunun hakiki bir oruç gibi değil, hüznün verdiği durağanlıktan dolayı yeme ve içmeden kesilme şeklinde olacağını ve iftarının da ikindi vaktinden sonra yapılmasını tavsiye etmiştir.[794] Ayrıca kederin bir belirtisi olarak matem günlerinde siyah giymek adettendir. XIX. yüzyılda Kerbela şehrindeki matemlerde, seyyidler, ulema, dini ilim tahsil eden öğrenciler, esnaf ve mahalle eşrafı istisnasız siyah giyinmekte ve bunu Safer ayının sonuna kadar sürdürmekteydiler.[795]

Taziye merasimleri, Şii dini duygu ve düşüncesinin bir nevi yeniden canlandırılması amacını taşımaktadır. İlk zamanlardan günümüze dini ve folklorik yönü ağırlıklı olarak, Şii Müslümanlar için Hz. Hüseyin ve ailesinin acılarına ortak olmak amacıyla yapılan bir kurtuluş ve arınma ayini şekline dönüşse de ideolojik anlamından fazla bir şey kaybetmemiştir. Günümüzde zincirzen ve sinezenlerin vücutlarına mümkün olduğunca ağır bir şekilde eziyet ederek şehitlerin acısını hissetmeleri şeklindeki aşırı uygulamalara daha az rastlanmaktadır. Bu değişimde, kanlı görüntülerin İslam imajına zarar verdiğini düşünen ulemanın tavsiyelerinin rolü büyüktür.[796]

---

791 Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerini anma. Bkz. Muhammed Muin, **Ferheng-i Farsi**, II, 1691.

792 Algar, "İran" –III. Kültür ve Medeniyet-, **DİA**, XXII, 409; Tevfik, Mehmet S., "Kerbela'da On Günlük Muharrem", haz. Doğan Kaplan, **Marife Dergisi**, Konya 2008, VIII/III, 460.

793 Büyükkara, M. Ali, **İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler**, Çanakkale 1999, s. 29'da 60 nolu dipnot.

794 Büyükkara, **İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih Gün, ve Geceler**, s. 49-50.

795 Tevfik, "Kerbela'da On Günlük Muharrem", **Marife Dergisi**, VIII/III, 460.

796 Bkz. Fatih Topaloğlu, "Şia'da Kerbela Mateminin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi", **Çeşitli Yönleriyle Kerbela**, Asitan Yayıncılık, Sivas 2010, I, 501-509; Şiilerin kamalarla başlarına vurarak kendi kanlarını dökmelerini fena bir hal olarak niteleyen Mehmet Tevfik, bunun başlıca sorumlusu olarak bu tarz rahatsız edici durumları men etmeyen ulema olduğunu söylemektedir. Mehmet S. Tevfik, "Kerbela'da On Günlük Muharrem", **Marife Dergisi**, VIII/III, 462-463.

Kerbela matemlerinin Fars kültürel mirasından önemli ölçüde beslendiği görülmektedir.[797] Zira İranlıların çok eski tarihinde de matem uygulamalarının varlığı bilinmektedir. Perslerin, Xerkes (Kherkes) dönemindeki Yunan seferi sırasında, Platea savaşından (MÖ. 479) kısa bir süre önce Boiotia'da, ordunun hem askerler hem de kral tarafından çok sevilen komutanlarından Masistius'un Yunanlılarca öldürülmesi üzerine kendi adetlerince yas tuttukları, matem işareti olarak saçlarını kestikleri, atları ile katırlarının yelelerini tıraş ettikleri, kederleri nedeniyle çok yüksek sesle bağırıp çağırdıkları rivayet edilmektedir.[798] Yine Xerkes'in, Atinalılara karşı savaşı kaybettiği haberi Pers ülkesine ulaşınca, hükümdarın öldüğünü sanan Persliler matem havasına bürünmüş, elbisesini yırtıp parçalamayan, ıstırap içinde ağlayıp sızlamayan Persli kalmamıştı. Bu matem havası Xerkes'in Sus şehrine gelişine kadar sürmüştü.[799] Firdevsi'nin Şehname'sinde yer alan destan kahramanlarından biri olan Siyavuş Türklerle olan mücadelesinde Türk Hakanı Alper Tunga (Afrasiyab) ile antlaşma yapmış ve onun kızı ile evlenmiştir. Daha sonra da kendisine atılan iftiralar nedeniyle Alper Tunga tarafından öldürülmüştür. Siyavuş'un babası Keykavus'un, oğlunun ölüm haberini aldığında, üzüntüsünden karalar giyip yas tuttuğu, elbiselerini ve yakasını parçalayıp dağıttığı, tacının üzerine toprak saçtığı, yüzünü yaraladığı rivayet edilmektedir. Yine bütün İran Siyavuş'un ölümünden dolayı yasa bürünmüş, mavi ve karalar giyip gözyaşlarıyla yollara düşmüş, ağlamaktan sapsarı kesilmiş olarak "Siyavuş! Siyavuş!" diye bütün halk feryat etmişlerdir. Rüstem de Siyavuş'un ölümünden büyük üzüntü duymuş elbiselerini yırtmış, bir hafta keder içinde yas tutmuş, Siyavuş'un intikamını almadıkça yüzündeki topraklarını yıkamayacağına ve yası bitirmeyeceğine yemin etmiştir. İran'da daha önce hiç kimse bir musibet sebebiyle bur tarz bir davranış sergilememiş, karalar giyip yas tutmamıştı. Siyavuş'un ölümü Buhara'da kendisinin ölümünden duyulan ıstırabı ortaya koyan taziye şeklinde törenlerin yapılmasına sebep olmuştur. Siyavuş'un öldüğü yer Buhara yakınlarındaki Diz Ruyin şehridir. Zerdüştiler senede bir defa buraya gelerek Siyavuş'un öldüğü

[797] Chelkowski, "Taziyeh: Nemayeş-i Bumi-i Pişrov-i İran", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 9; Humayuni, Sadık, "Tahlil ez Taziye-i Arusi-yi Kasım (a.s.)", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 36.

[798] **Heredot Tarihi**, s. 374.

[799] **Heredot Tarihi**, s. 353.

yerde ağlarlar, kurbanlar keserler.[800] Görüldüğü üzere matem gelenekleri İslam'dan önce Fars kültürü içerisinde yer almaktaydı. Fars kültürünün Şia'ya tesirleriyle birlikte taziye kültürü de Kerbela matemleriyle birlikte yeniden vücut bulmuştur. Nitekim yukarıda taziyenin gayr-i resmi başlangıcı olarak sözünü ettiğimiz Tevvabun hareketi ve diğer ilk Şii olaylara katılanların önemli bir kısmının Yemenli ve İranlı oluşu, söz konusu tesirin en önemli göstergelerinden biridir.[801]

Matem merasimlerinde Ali Ekber'in atına "Kartal" (عقاب) isminin verilmesi, ağıt töreninde siyah giymek, baş üzerinde saman saçmak eski Fars geleneğinden nakledilen uygulamalardır. Matem merasimlerinin tamamlanmasından sonra çiçekli açık renk elbiseler giymek de yine eski İran kültüründen kalma bir gelenektir. Taziye'de önemli ve dikkat çekici bir özellik de İmam Hasan'ın ve İmam Hüseyin'in erkek çocuklarına *Şehzade* denilmesidir. Bu unvan İran/Fars şahlarının erkek çocukları için kullanılmaktaydı. İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in erkek çocuklarının "Şehzade Kasım", "Şehzade Ali Ekber", "Şehzade Abdullah", "Şehzade Ali Asker" olarak isimlendirilmelerinin nedeni, onların kahramanlıklarını ve şahsiyetlerini ortaya koymaktır.[802] Diğer taraftan Hz. Hüseyin'in eşlerinden biri olan Şehribanu'nun, Sasanilerin sonuncu Şahı III. Yezdigird'in kızı olması dolayısıyla Sasani hükümdar soyunun Hz. Hüseyin'in çocuklarında devam ettiği mesajının verilmeye çalışıldığını düşünmek de mümkündür.

Şii dünyası, Şiiliğin hareket noktası ve temel şahsiyeti Hz. Ali olmakla birlikte, şehit edilişinin arka planında varlığını sürdürebilen güçlü bir siyasî kuruluş bulunmadığından bu olayla fazla ilgilenmemiş, Hz. Hüseyin'in şehadetini ise Şiiliğe hayat veren bir kaynak telakki ederek içtimaî ve siyasî hayatın parolası haline getirmiştir. Bugün İsnaaşeriyye Şiasının özellikle duygu ve gönül hayatını Hz. Hüseyin sevgisi yönlendirmektedir. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişinin hatırasını anmak için yapılan söz konusu yas merasimleri Şii dünyasında günümüze kadar

---

[800] Dineveri, **el-Ahbaru't-Tıval**, s. 13; Taberi, **Tarih**, II, 599-604; Firdevsi, Ebu'l-Kasım Mansur b. Hasan (934-1020), **Şehname**, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, İkinci Baskı, Ankara 1967, II, 368-471, III, 8-140; Yarşatar, İhsan, "Taziye ve Ayinhay-ı Sûkvari der İran kabl ez İslam", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 122-123; And, **Ritüelden Drama Kerbela-Muharrem-Taziye**, s. 25.

[801] Fığlalı, **İmamiyye Şiası**, s. 129.

[802] Humayuni, "Tahlil ez Taziye-i Arusi-yi Kasım (a.s.)", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, s. 36-37.

önemini hiçbir zaman yitirmemiştir. Hz. Hüseyin'in acıklı sonu İslam edebiyatında başlı başına bir tür oluşturmuş ve özellikle taziye törenlerinde okunmak üzere Şii şair ve edipleri tarafından "*maktel*" veya "*maktel-i Hüseyin*" denilen mersiye ve okuma parçaları kaleme alınmıştır.[803] Denilebilir ki Kerbela olayı siyasi bir fırka olan Şia'nın dini bir mezhebe dönüşmesini hızlandırmıştır.[804]

Matem konusunda farklı bazı yorumlar ve eleştiriler de yapılmaktadır. Mesela matemde İranlıların Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in ölümü için duydukları acıyı dile getirdiklerinde aslında sadece Ehl-i Beyt için değil, aynı zamanda eski İran'ın kaybolan ihtişamı için de ağladıkları[805] iddia edilmektedir. İranlıların Arap fetihlerinin akabinde geçmişteki büyük imparatorluklarının sona ermesi nedeniyle derin bir teessür hissetmeleri mümkündür. Ancak bunun daha sonra gerçekleşecek olan ve Şia'nın üçüncü imamının öldürülmesinden duyulan acıyla birleştirilerek yüzyıllarca sürecek bir hüzne dönüştüğünü düşünmek pek mantıklı görünmemektedir.

Mutahhari, insanların efsanelere ve hayalciliğe olan eğilimleri nedeniyle günümüze gelinceye kadar Kerbela hadisesine birçok şeyler eklendiğini ve bazı durumların abartılı bir şekilde sunulduğunu düşünmektedir.[806] Şeriati, Safeviler'in Şia'da matem uygulamasını değiştirdiklerini düşünmekte, matemin taklidi törenler ve sloganlara, taassubu ve tefrika ruhunu kışkırtan siyasal fırkacılığa dönüştürülmesini eleştirmekte ve bunun Şia ruhuna da uygun düşmediğine vurgulamaktadır. Ona göre insanların duygularını coşturmaktan öteye gitmeyen bu şekil ve yöntemler terk edilmeli, onun yerine Kerbela felsefesi, hedefleri ve önde gelen kişileri insanlara tanıtılmalıydı. Safevilerin hedefi ise yalnızca halkın taassuplarını ve bilinçsiz duygularını harekete geçirmek, Hristiyanlık'a benzer şekilde dini karnavallar ve tarihi trajediler düzenlemekti.[807] Safevilerin matem uygulamalarına yönelik

---

[803] Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hüseyin", **DİA**, İstanbul 1998, XVIII, 521. Hz. Hüseyin şehit edildikten sonra kesik başı Halifeye sunulmak üzere Şam'a götürülürken gerçekleştiğine inanılan birtakım fevkalade olaylar da menkabevi şekilde anlatılarak literatürde önemli bir yer edinmiştir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Folklorunda Kesik Baş**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1989, s. 27-29.

[804] Lewis, **Ortadoğu**, s. 86-87.

[805] Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s. 365.

[806] Mutahhari, Murtaza, **İmam Hüseyin ve Kerbela**, çev. Hasan Kanaatlı, Kevser & Değerler Yayınevi, Üçüncü Baskı, İstanbul 2008, I, 67.

[807] Şeriati, **Ali Şiası Safevi Şiası**, s. 179-181.

eleştirisinde Şeriati pek de haksız değildir. Zira Safevilerin Osmanlı ile siyasi mücadelesinde halkını devlet çatısı altında sağlam bir şekilde birleştirmek amacıyla dini-mezhebi unsurları etkin olarak kullanmaya çalıştığı bilinen bir husustur. Bu sebeple Safevi dönemi matem uygulamasında da böyle bir amacın var olması muhtemeldir.

2.4.2. Nevruz

İran'da Zerdüşt öncesi dönemlerden Sasanilere gelinceye kadar yılın çeşitli zamanlarında, bazıları günümüzde de kutlanmaya devam eden bayramlar yapılmaktaydı. Mesela her biri beş gün süren altı *Gahambars* bayramı, ölülerin ruhlarına adanan ve beş gün devam eden *Farvardigan*, Mihr'e adanan ve hasat kutlamalarını ifade eden ve yine beş gün kutlanan *Mihrican* (Mehregan, Mihragan) bayramı bunlardandır. Bu bayramların en meşhur ve en önemlilerinden biri de baharın dönüşünü ve doğanın yeniden canlanışını, Zerdüşt'ün *Khordad-i Salin* ismi verilen doğum gününü kutlamak amacıyla yapılan ve *Rapithwin*'e adanan Nevruz bayramıdır.[808] Türkçe anlamı "yeni gün" olan Nevruz (نوروز), Persler dönemine ait kabartmalardan anlaşıldığına göre o dönemde (MÖ. 559-330) bile yılbaşı festivali ve bahar bayramı olarak kutlanılmakta ve bayram günlerinde halk, krallar kralı olarak adlandırılan Pers kralına, Babil'de olduğu gibi, tören geçitleri şeklinde seremonilerle çeşitli hediyeler sunmaktaydı. Darius, Persepolis'i Nevruz'un kutlanması için kutsal bir başkent olarak tasarlamış ve inşa etmiştir.[809]

Babil'de yeni yıl kutlamaları büyük bir önem taşımaktaydı. İlkbahardaki yeni yılın adı *Zakmu* veya *Zakmuku* olarak geçmektedir ki yeni yıl bayramına Zakmuk adı

[808] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 33-34,180; "Iranian Festivals", **The Cambridge History of Iran**, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge University Press, Reprinted, Cambridge 1993, III/II, 793 vd.; "Zoroastrianism", **Historia Religionum**, ed. C. Jouco Bleeker-Geo Widengren, E. J. Brill, Leiden 1971, II, 228; Hartner, Willy, "Old Iranian Calendars", **The Cambridge History of Iran**, ed. Ilya Gershevitch, Cambridge University Press, Reprinted, Cambridge 1993, II, 779-780.

[809] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 57; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, I, 390. (R. Ghirshman, "A Propos de Persépolis", **Artibus Asiae**, 1957, XX, 265, 277'den naklen.); Ghirshman, **Tarih-i İran ez Ağaz ta İslam**, s. 186.

verilmiştir.[810] Mart ayının ikinci yarısında başlayan ve on bir gün süren törenler, başTanrı Marduk'u simgeleyen heykelin çevresinde dualar okunması, ona hediyeler sunulması[811], kralın Tanrı huzuruna çıkışı ve tören geçişi gibi belirli programlar çerçevesinde icra edilirdi. Krallar kutlamalar için Babil'e gelen ziyaretçilere çok cömert davranırlardı. Bunlardan biri olan Kral Nabonidus'un bir tören sırasında yaklaşık 150 kg. altın ve 3 ton kadar da gümüş dağıttığı rivayet edilir ki bu törenlere verilen önemi de gösterir. Babile gelen ziyaretçiler on birinci gün verilen bir ziyafetten sonra memleketlerine uğurlanırlardı. Bu tören ve uygulamalar, bin yıldan fazla bir süre öncesinden günümüze kadar gelen, birçok kültürde var olan, önasya ve çevresinde "Bahar Bayramı" veya "Nevruz" adıyla aynı günlerde kutlanan bayramın da esin kaynağıdır.[812]

İranlıların bu kutlamalarının, Babil'deki yeni yıl kutlamasına (Akitu) benzer birçok özellik taşıması araştırmacıları, İran geleneğindeki Nevruz bayramının kaynağının Babil olduğu ya da İran Nevruz kutlamalarındaki birçok ritüelin Mezopotamya geleneğinden etkilendiği yönünde bir düşünceye sevketmektedir. Dolayısıyla Nevruz'un yaratılışı, yeniden var oluşu, tabiatın dirilişini ve verimliliği simgeleyen ve aslında MÖ. 2000'den itibaren birçok Ortadoğu toplumunda varlığı bilinen dinsel karakterli yeni yıl kutlamalarının İran'daki uygulaması olduğu anlaşılmaktadır.[813] Bazı araştırmacılar Nevruz'un dini değil, milli bir bayram olduğunu düşünseler de Zerdüşt dinine mensup eski Azerbaycanlıların toprağa hürmet bağlamında, baharın ilk gününü tarla bayramı olarak özel bir sevgi ve coşkuyla karşıladıklarını ifade etmekten de imtina edememişlerdir.[814] Zira Boyce, İslam sonrası İran'ında biraz sekülerleşmekle birlikte Nevruz'un eskiden Zerdüşt diniyle ilişkisine dikkat çekmekte ve bu bayramın Zerdüştilerin zihnindeki dini inançların desteklenmesine yardımcı olduğunu söylemektedir.[815]

---

[810] Gözaydın, Nevzat, "Bahar Bayramına Tarihi Yönden Bir Bakış", **Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, haz. Sadık Tural-Elmas Kılıç, Ankara 1996, s. 156.

[811] Elibeyzade, Elmettin, "Nevruz ve Kurban Bayramının Geçmişi 1200 Yıl", **Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, s. 148; Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 97.

[812] Köroğlu, **Eski Mezopotamya Tarihi**, s. 205-206.

[813] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 72; Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, I, 391.

[814] Ordubadi, Mehmet Seyit, "Bahar Bayramı", **Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, s. 338.

[815] Boyce, "Iranian Festivals", **The Cambridge History of Iran**, III/II, 794.

Eski İran'da güneş takviminin ilk ayı olan Ferverdin'in birinci gününde (21 Mart) bahardaki gündüz-gece eşitliği döneminde kutlanmaya başlanan Nevruz bayramının, efsanevi İran kralı Cemşid'le de ilişkilendirildiği görülür. Başta Firdevsî olmak üzere birçok kişiden gelen rivayetler Nevruz'un kurumsallaşmasını Cemşid'e dayandırır. Buna göre Nevruz bayramı Cemşid'in, Demavend dağından Babil'e ilahi bir saltanat arabasıyla taşınması anısına kutlanmaktadır.[816]

Zerdüşt, eskiden beri var olan, Aşa Vahishta ve ateş anısına kutlanan bahar bayramını Nevruz şeklinde düzenleyerek yeniden tesis etmiştir. Nevruz, tarımsal ve kozmogonik karakterli bir festival olarak kutlanılagelmiştir. Nevruz'un, ateşin efendisi Aşa Vahishta'ya adanması buna işarettir.[817]

Nevruz'a ilişkin değerlendirmelerde Ortadoğu'nun birçok geleneğinde gözlemlenen "ölüp-yeniden dirilme" motifini de görmek mümkündür. Bununla ilgili olarak Nevruz'un, ayrıldıkları mekânları ziyaret amacıyla yılın son gününde (20 Mart'ta) yeryüzüne indiğine inanılan Fravaşilerin (ölümle bedenlerinden ayrılmış ruhların), bu bir günlük süre sonunda yeryüzünden çekilmeleri anısına da kutlandığına inanılmaktadır. Eski İran'da yılın son gününde Fravaşiler anısına düzenlenen bu festivale Hamaspathmaedaye adı verilirdi. Halk 20 Mart öncesi bu ruhlar için evleri temizler, ruhlara özel yiyecekler ve içecekler hazırlardı. Daha sonra herkes evine çekilir ve 20 Mart gününü elinden geldiğince evinde geçirmeye çalışırdı. Zira ruhlar âleminden yeryüzüne dönen bu ruhların serbestçe dolaştıklarına inanılan bu günde dışarı çıkmak güvenli sayılmazdı.[818]

Nevruz kutlamaları Perslerden sonra Sasanilerde de devam etmiştir. Sasanilerin (226-652) ilk döneminde Nevruz'un kutlanışıyla ilgili dikkat çekici bir özellik, Sasani takviminde Nevruz gününün 1 Ferverdin oluşu ve Nevruz bayramının bahar mevsimi yerine güz mevsiminde kutlanmasıdır. Bu, Partlardan Sasanilere geçen bir uygulamadır ve dini sebepler etkili olmakla birlikte, muhtemelen pratik faydalar nedeniyle de bu değişiklik tercih edilmiştir. Erken dönemlerde yalnızca bir günlük bir festival olduğu tahmin edilen Nevruz zaman içerisinde birkaç günlük hatta

---

[816] Boyce, "Iranian Festivals", **The Cambridge History of Iran**, III/II, 798, 807.
[817] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 34.
[818] http://www.irankulturevi.com/news-tr-681.cgi , (25.05.2010).

bazen birkaç haftalık bir kutlama şekline dönüşmüş ve sonuçta on günlük bir bayram haline gelmiştir.[819]

Sasanilerin hükümranlığının ortalarında, yeni yıl kutlaması Babillilerdeki uygulamaya paralel şekilde, biri ilkbahardaki (21 Mart) (Mihrican), diğeri ise sonbahardaki (23 Eylül) gündüz-gece eşitliği döneminde olmak üzere yılın iki döneminde kutlanmaya başlanmıştır. Yine Nevruz'la ilgili olarak dört kutlama yapılmıştır. Bunlardan "rahipler Nevruz'u" adı verilen kutlamalar Adar ayının biriyle altısına, "halk Nevruz'u" denilen kutlamalar ise Ferverdin ayının biriyle altısına denk düşmektedir.[820] Ferverdin'in birinde (21 Mart) kutlanmaya başlanan Nevruz altı gün sürerdi. Altı günlük bu kutlamaların yeni yılın ilk gününe denk düşen birinci gününe Küçük Nevruz ya da Halk Nevruzu, altıncı gününe ise Büyük Nevruz ya da Asıl Nevruzu (Navruz-i Has) adı verilirdi.[821]

İran'da Nevruz bayramı İslam'dan sonra da Sasanilerdeki haliyle sürdürülmüştür. İslam'ın İran'da hızla yayılması sürecinde Nevruz kutlamalarının genel yapısı değişmemekle birlikte Nevruza ilişkin değerlendirmelerde bazı İslami yorumların yapılması dikkati çekmektedir. Örneğin Nevruz günü Hz. Âdem'in yaratıldığı, Allah'ın insandan kendisinin Rab olduğu konusunda söz aldığı ve Hz. İbrahim'in putları yıktığı gün olarak görülmüştür.[822] Nevruzun Hz. Ali'nin doğum günü, Peygamber'in kızı Fatıma ile evlendiği gün ve Hz. Muhammed tarafından halife olarak ilan edildiği gün olduğu da ileri sürülmüştür. Bu arada Nevruzun, bizzat Hz. Muhammed tarafından da tasvip edildiği yönünde gerçekle bağdaşmayan ancak popüler inanışı yansıtan kanaat de bazı kaynaklarca rivayet edilmektedir.[823] Ayrıca Cafer es-Sadık'tan gelen bir rivayete göre Nevruz'un, beklenen Mehdi Muhammed b. Ali'nin zuhur edeceği gün olduğu bildirilmektedir.[824] Tural, yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz Nevruz'u dini olay veya günlerle ilişkilendirme çabalarının gelenekle

---

[819] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 106, 128.

[820] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 128-129; "Iranian Festivals", **The Cambridge History of Iran**, III/II, 798, 805.

[821] Boyce, "Iranian Festivals", **The Cambridge History of Iran**, III/II, 807.

[822] Makas, Zeynelabidin, **Türk Milli Kültüründe Nevruz**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1987, s. 85, 86, 91.

[823] Makas, **Türk Milli Kültüründe Nevruz**, s. 82-83; Baytamrew, B. A., "Nevruz Kaynak ve Adetler", **Tarih ve Etnoğrafya Açısından Nevruz**, çev. Yıldız Pekcan-Sevinç Öztürk, Boğaziçi Yayınları, Ankara 1993, s. 3; http://www.irankulturevi.com/news-tr-681.cgi , (25.05.2010).

[824] Muhsin Abdunnazır, **A'yanu'ş-Şia**, II, 82; Makas, **Türk Milli Kültüründe Nevruz**, s. 82-83.

ilgili olduğunu, bunların hiçbirinin ne din ne de tarihi gerçeklerle bağdaştırılamayacağını belirtmektedir.[825] Zira Musa Kazım'ın da Halife Mansur zamanında Nevruz kutlamalarına davet edilmesine rağmen İslami bir gelenek olmaması nedeniyle törenlere gitmek istemediği, daha sonra Abbasi ordusundaki İranlı askerlerin bundan memnun olacağı şeklinde Nevruz'un politik yönü de bulunduğuna dair telkinlerle törenlere katıldığı ve kendisine çeşitli hediyeler sunulduğu rivayet edilmektedir.[826]

Nevruz, günümüzde İran'da yalnızca Zerdüştilerce değil, Şii İranlılarca da büyük coşkuyla kutlanmaktadır. Yaklaşık iki haftalık bir dönemi kapsayan Nevruz kutlamaları 21 Mart'ta başlamaktadır. Yezidiler ise bu kutlamayı Temmuz sonunda yapmaktadırlar. Ayrıca Zerdüştilerin günümüzdeki uzantısı olan Hindistan'daki Parsiler de Nevruz'u kutlamaktadırlar.[827] Suların ve havanın ılımasıyla İranlılar piknik alanlarına akın ederek doğayla buluşurlar. Bu dönemde her aile, Farsça'da S (س) harfi ile başlayan yiyecekler ile sebze ve meyvelerden oluşan bir sofra hazırlar. Buna İran kültüründe Heft Sin (Yedi S-هفت سین) sofrası (Bkz. Resim11) denir. Sofra, sarımsak (سیر), elma (سیب), sebze (سبزی), iğde (سنجد), sirke (سرکه), semenu (سمنو),[828] ve sumaktan (سماق)[829] oluşur. Ayrıca sofraya sümbül (سنبل) gibi bitkilerle sikke (سکه) ve saat (ساعت) gibi eşyalar da koyulabilir. Sarımsak, Ahuramazda'yı ve sağlığı; elma, Ahuramazda'nın yardımcılarından melek Esfend'i; sebze, melek Ordibeheşt ile yaşam ve ümidi; iğde, melek Hordad ve aşkı; sirke, melek Mordad ile gençliği ve sabrı; semenu, melek Şehriver ve gıdaları; sumak ise melek Behmen ile yağmur ve güneşin doğuş sırasındaki rengini sembolize eder. Ayrıca sikke zenginliği, saat ise

---

[825] Kılıç, Elmas, "Sadık Kemal Tural İle Nevruz Üzerine Bir Sohbet", **Nevruz**, der. H. Vedat Demirtaş, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 33.

[826] Büyükkara, Mehmet Ali, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, s. 128-129. (Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Şehraşub, **Menakibu Al-i Ebi Talib**, Beyrut 1985, IV, 318-319'dan naklen.)

[827] Boyce, **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, s. 221.

[828] Taze buğday sütü ile un karışımından yapılan bir çeşit tatlı. Hasan Enveri, **Ferhengi Roz-i Sohan**, İntişarat-ı Sohan, Tahran 1383, s. 703.

[829] Bazı yemeklerde çeşni olarak kullanılan bir çeşit ekşi baharat. Hasan Enveri, **Ferhengi Roz-i Sohan**, s. 702.

uzun ömürü temsil eder. Bu sofra evin göze çarpan bir yerinde sunum için sergilenir ve bayramın onüçüncü günü özel bir toplantıyla hep birlikte yenilir.[830]

Nevruz zamanında evlerde baharın sembolü olan yeşilliği görmek için semen çiçeği yetiştirilir. Yetiştirilen semenin bir kısmı Heft Sin sofrasına konulur, diğerleri evin pencerelerine ve uygun yerlerine yerleştirilir. Araştırmacılar semen çiçeğinin bu kadar itina ile büyütülüp evin köşelerine konulması ve ona kutsal bir nimet gibi saygı gösterilmesini, Avesta ile ilişkilendirmektedirler. Buna göre Avesta'da hayat ve ebediyet çiçeği olarak bahsedilen *Haom-Sem Sem* bu çiçektir.[831] Böylece Nevruz bayramı sona ermiş olur. İran'daki gözlemlerimize göre Nevruz bayramı günümüzde İranlı Şiiler için o kadar önemlidir ki, İslam'ın en önemli dini bayramları olan Ramazan ve Kurban'a göre halk tarafından daha büyük bir coşku ve katılımla kutlandığını söylemek abartılı olmayacaktır.

2.4.3. Sayılar

Şii İslam kültüründe bazı rakam ve sayıların diğerlerine göre daha önem arz ettiği ve belirli değerleri ifade etmede ön planda tutuldukları görülmektedir. Eski kültürlerden gelen birtakım inançlara ve geleneklere de bağlı olan bu kullanımlardan bazıları bu kısımda incelenecektir.

Eski İran'da Zaman Tanrısı Zervan, güneş Tanrısı Mitra, Zerdüştlük'ün ilk zamanlarında dininin sade dualizmi içine girerek, ışık ve iyilik ilkesi Ahuramazda ve karanlığın kötü ilkesi Ehrimen'in ötesinde üçüncü bir güç olarak kendilerini göstermekteydiler.[832]

Daha sonraları üçüncü güç anlayışı İslam'ın mutlak tekTanrıcılığında bile kendisine yer bulmuştur. "*Allah'tan başka Tanrı yoktur*; *Muhammet Allah'ın habercisidir*; *Ali Allah'ın yakınıdır*"- üçlemesi, Şii şiir ve süsleme sanatında sayısız olarak Allah-Muhammed-Ali üçlemelerine yol açmıştır. Bazı aşırı Şii gruplarda da

---

[830] Coon, C. S., "Iran" -Demography and Ethnography-, **EI**, Leiden 1978, IV, 8; Makas, **Türk Milli Kültüründe Nevruz**, s. 64-65; http://en.wikipedia.org/wiki/Haft-Sin (Bkz. Farsça sayfası), 08.09.2010

[831] Makas, **Türk Milli Kültüründe Nevruz**, s. 75-77.

[832] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 73.

Muhammed-Ali-Selman (el-Farsi) şekline dönüşmüştür. Esas olarak Kürtlerin yaşadığı bölgelerde yaygın olan Ehl-i Hak tarikatinde üç, geniş ölçüde kozmolojik söylencelerde kullanılmıştır.[833]

Altı rakamı, yaradılışın altı döneminin, altı yüce meleksi varlıkla yani Ameşaspenta'larla bağlantılı olduğu Zerdüştlük'te önemli bir yer işgal eder. Bu ruhsal altılı, yedinci olan ve aynı zamanda her şeyi saran yüce ruhsal varlık, iyilik Tanrısı Ahuramazda tarafından tamamlanır. Yaradılışın altı dönemi olduğu için Zerdüştlük'te de altı tane büyük festival vardır. Altının yaradılışla bağlantısı İslami kültürde de bilinir, ama daha çok olumsuz anlamları vardır. İranlı şairler bu durumu tavla oyuncusunun umutsuz durumu gibi *şaşdara* "altı kapı" diye nitelerler.[834]

İran kültüründe yediye çok önemli bir yer verilmiştir. Heredot, İran'da her birinin kendine ait ateş tapınağı olan yedi kabile olduğundan söz eder. Ayrıca İranlıların dünyayı yedi iklime ayırdığı da bilinmektedir. İran'ın ulusal destanı olan Firdevsi'nin *Şehname*'sinde, Rüstem'in Siyavuş'un öldürülmesinden dolayı yedi gün yas tuttuğu, yedi kahramanlığı, Türk yurdunda yedi yıl padişahlık yaptığı ve yine Guderz'in oğlu halk kahramanı Giv'in İranlı şehzade Keyhüsrev'i bulabilmek için yedi yıl boyunca dolaşması anlatılmaktadır.[835] Yedinin bu rolü Zerdüştlük'te de açıkça kabul edilmiştir. Altı Ameşaspenta, yani meleksi ruh, adalet ve iyilik Tanrısı Ahuramazda'nın bütünlemesiyle bir yedili oluşturur.[836]

İran'da birçok anlayış ve uygulamada yedi sayısı vardır. Örneğin insan *heft endam*, yedi çıkıntılı (yani iki ayak, iki kol, karın, göğüs ve baş) olarak betimlenir. Özellikle düğün törenlerinde özel işleri yedi insan yapmalıdır. Eğer birisi hastalanırsa yedi evden bir yemek toplanır ve hastaya verilir, böylece iyileşeceği düşünülür. Modern zamanlarda, kadınların ayarladığı özel bir dini yemek, Fatıma adındaki yedi kadından sadaka olarak alınanlarla hazırlanır. Pek çok tarif yedi malzemeyi esas alır; *heft maghz*, "yedi dane", badem ezmesine benzeyen bir tatlıdır; yedi tür turşu, salamura yapılmış sebze vardır. Daha önce de ifade edildiği gibi, İran'da yeni yılın başlangıcı olan Nevruz bayramı ilkbahardaki gündönümünde kutlanır, evde adları S

[833] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 78-79.
[834] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s.137.
[835] Firdevsi, **Şehname**, II, 84 vd., 206 vd., III, 136 vd., 170, 188.
[836] Barthold, **Coğrafya-yı Tarihi-yi İran**, s. 54.

(س) harfiyle başlayan yedi yiyecek, içecek ve benzerinden oluşan sofra hazırlanır ve sergilenir. Kaligrafinin yedi tarzı vardır.[837]

Kuran'ın yedi içsel özelliğinden bahseden ilk hadislerden biri, daha sonra batıni metinlerde ve Şii batıni yorum biliminde çok vurgulanmıştır.[838] Ondördüncü yüzyılda İran'da ortaya çıkan Hurufilik,[839] özellikle sayılarla ilgili yaklaşımlar üzerine yoğunlaşmışlardır. Her şeyin harfler ve harflerin sayısal değerlerini içerdiğine inandıklarından, Kuran'daki yedililerde insan yüzünün, saçının ve bedeninin geri kalan kısmının yedi kısmı arasında çok kolay bir biçimde bağlantı kurmuşlardır.[840]

Popüler deyimler yediyi içeren deyişlerle doludur. İran'da kediler yedi canlıdır ve yavrularını yedi farklı yere taşıdıklarına inanılır. Göksel küreler "yedi değirmen" ve Büyük Ayı takımyıldızı "yedi taht" olarak bilinir. "Yedi mollanın işini yapmak", "hiçbir şey becerememek" anlamına gelir ve Almanca'da birini "yedi kile bezelye" aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirmek çok büyük bir mesafe olduğunu belirtirken, İranlı, olumlu ya da olumsuz bir şeyden söz etmeden şöyle söylemektedir: "Onunla (dinleyiciler) arasında yedi Kur'an (ya da dağ) var sanki.[841]

Kitaplar ve masallar çok sık olarak yedili oluşturacak şekilde derlenirler. Yedinin edebiyattaki kullanımının en önemli örneği Nizami'nin *Heft Peyker* (Yedi Çehre) adlı destanıdır. İranlı şair bu eserinde, destanın kahramanı olan İranlı Şehzade Behram'ın yedi iklimden getirttiği yedi güzelden her gün nasıl bir tanesini ziyaret edip masal dinlediği ve günün ilgili yıldızının, yıldızın renginin, güzel kokunun ve diğer etkilerin astrolojik bilgeliğin kurallarına göre nasıl değerlendirildiğini anlatır.[842] Bir de yedi umman denilen kitaplar vardır. Ayrıca *Yedi Sema* ya da *Yedi İklim* denilen risaleler vardır ve bu Farsça eserler adlarının çağrıştırdığı gibi coğrafî

[837] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 158-159.
[838] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s.160.
[839] Detaylı bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Ballı, "**Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik**", Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2010.
[840] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s.161.
[841] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s.161-162.
[842] Resulzade, Mehmet Emin, **Azerbaycan Şairi Nizami**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Ankara 1951, s. 153-158.

incelemeler olmayıp edebiyatın farklı türlerine ait risalelerdir, adlarındaki yedi bütünlüğü ifade eder.[843]

Yedi rakamının İsmailiyye'de çok önemli bir yeri vardır. Bu mezhebe *Yedinci Şiiler* de denir, çünkü son imam, Muhammed'den Ali'ye ve şehit edilmiş olan oğlu Hüseyin'e uzanan imamlar zincirinde yedincidir. Bu genel hava içinde, X. yüzyıldan beri büyük yedililerin biçimlendirdiği önemli bir felsefi literatür ortaya çıkmıştır; bu felsefe güçlü Helenistik-Gnostik etkilerin altındadır. Nuh, İbrahim, İshak, Yakub, Musa ve İsa dünyanın, yani Bilgelik Evi'nin yedi sütunu ya da çobanıdır. Vahiy yedi döngüsel dönemde gelir ve son peygamberi izleyen yedinci imam dirilişi başlatacaktır. İsmaili filozoflar, ilahi yaradılış sözcüğü كن فيكون'un (ك ن ف ي ك و ن) "Ol! ve olur"un yedi harfindeki yedi ezeli çeşmeden akan ilkeleri bilirlerdi; ezeli sisten önce yedi cennet sonra da yedi yeryüzü doğdu. Yedi büyük peygamber yedi göksel küreye karşılık gelir, her peygamberin yedi yeryüzüne karşılık gelen on iki vekili vardır ve her imam için on iki "ada"ya karşılık gelen on iki *huccet* (kanıt) bulunur. Londra'da, Güney Kensington'daki yeni İsmaili Merkezi'nde bulunan yedigen çeşme bu görüşlerin sanatsal bir biçimde simgelenişidir.[844]

İsmaili görüşlere yakınlığıyla bilinen Basra'daki İhvan-ı Safa, insanlara yedi bitkisel ve yedi ruhsal beceri atfeder ve yaratılışın İlk zekâ aracılığıyla kendisini Tanrı'dan yedi basamakta duran insana kadar gözler önüne serdiğini iddia ederler. On birinci yüzyılda yaşamış İsmaili filozof Nasır-ı Hüsrev bütün evreni maddi ve ruhsal yedililere bölmüştür. İsmaililerin bir yan kolu olan Dürzî topluluğunda yedi katlı bir emirler dizisi vardır. Şia'dan çıkan başka bir mezhep olan Babilik (Bahailik) de yedinin önemini vurgulamıştır. XIX. yüzyılın başlarında İran'da bu akımı kuran Bab'a (kapı), Ali Muhammed olan adı yedi harfli yazıldığı (ع ل ي م ح م د) için "yedi harfli" denilir.[845]

Mazdekizm'e göre Ahuramazda tıpkı Hüsrev gibi oturmakta, Hüsrev'in önündeki yardımcılar olan Mubedan-ı Mubed, Hiyerbezan-ı Hiyerbez, Sepahbez ve

---

[843] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s.162.
[844] Tabatabai, **İslâm'da Şia**, s. 73-74; Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 162-163.
[845] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s.163.

Ramşegir[846] gibi temyiz, anlama, koruma ve sevinç kuvvetleri de dört kuvvet olarak onun önünde bulunmaktadır. Bu dört kuvvet âlemin işlerini arkalarındaki yedi şahısla düzenlerler. Bunlar Salur, Pişekâr, Pervan, Balun (Balur), Kardan, Destur ve Kuzek'tir. Bu yedi şahıs on iki ruhaniyi çevrelemektedir. İşte kendisinde bu dört, yedi, on iki kuvvetin toplandığı her insan aşağı âlemde rabbani olur ve kendisinden sorumluluk kalkar.[847]

On sayısının İsmaili gnostik eserlerde önemli yeri vardır. İhvan-ı Safa, iki rakamlı ilk sayı olduğu için on sayısının özel bir önemi olduğuna işaret etmiştir. Klasik İsmaili felsefesi, akıl sahibi olanlar ya da baş melek türleri olarak betimlenebilecek on sayısının yüksek *hudut* olduğunu kabul eder. On, başlangıç bir, ilk çift ve üçüncü akıldan oluşan üç ve bunlara ek olarak yedi melek-çocuktan oluşur. İlk derece, konuşmacı olarak İlahi Yasa'yı resmen haber vermek zorunda olan "haberci" *resul*'dür ve gezegenlerin ötesindeki en cennetsel gezegen ile bağlantılıdır, alçalan çizgi "güvenilir mirasçı"ya, *vasi*'ye (Batıni yorumdan sorumludur) ve imama (Satürn gezegeniyle bağlantılıdır) kadar iner ve ruhsal rehberler sıralamasında en alçak noktayla bağlantılı olan onuncu basamak olarak gözüken ay altı dünyaya kadar inemeye devam eder. İran'ın gnostik gelenekleri, ustaca İslamileştirilmiş bir biçimde İsmaili gelenekte varlığını sürdürmüştür. Şiilerin geri kalanı için 10'un başka bir anlamı vardır. Peygamber'in torunu Hüseyin b. Ali hükümetin askerlerince 10 Muharrem 61'de Irak Kerbela'da öldürüldü. Hz. Peygamber zamanında Aşure adı altında oruç günü olarak kutlanan bu gün, milyonlarca dindar Şii için, Hristiyanların Kutsal Cuma'sıyla karşılaştırılabilir büyük ıstırap günüdür. Muharrem ayı sırasında *deh meclis,* "on toplantı" çok sık toplanır, Kerbela şehitlerinin kötü kaderi anılır ve imamların çektiklerine dair sayısız dini risale on bölüm ya da kısımda toplanır.[848]

Şia kültüründe en çok vurgulanan sayılardan biri de on ikidir. İmamiyye'ye göre imamların sayısı on ikidir. Birinci imam, imametin temeli olarak nitelendirilir, diğer on bir halkası da ondan ayrılmaz imameti tamamlayan parçalardır. Buradaki on iki sayısı bir bütünlüğün simgesel rakamıdır.[849] On ikinci imamın 260/874 yılında

[846] Christensen, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, s. 360-361.
[847] Şehristani, **Milel ve Nihal**, s. 227.
[848] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 200-201.
[849] Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 105.

henüz çocukken gizemli bir şekilde ortadan kaybolduğu düşünülürse bu çizginin ne oranda tarihsel gerçeği yansıttığına karar vermek güçtür. Bununla birlikte On İki İmamcılara göre, o saklanmıştır ve şu anda adaletsizlikle dolu olan bu dünyaya adalet getirmek için yeniden ortaya çıkana dek temsilcileriyle dünya işlerine kılavuzluk yapmaktadır. Bu nedenle Şii âlimlerin ve şairlerin on ikiye özel bir önem vermeleri şaşırtıcı değildir. Örneğin 717/1317 yılında idam edilen İranlı tarihçi ve vezir Reşidüddin,[850] hamisi Moğol hükümdarı Olcaytu İmamiyye'ye (On İki İmamcılık) geçtiğinde, on ikinin büyük erdemlerine dair bir kitapçık yazmıştır. Akademik ya da edebi kitapları on iki kısma bölmeye Müslüman yazarlar arasında sıklıkla rastlanır.[851]

Corbin'a göre on iki sayısı tesadüfî bir sayı değildir. Bu sayıyı her yerde bulmak mümkündür; çünkü bu bir anahtar sayıdır. Kısaca, bu bir hesabi takvim meselesi olmayıp, bir mülkü, bir kalite bütünlüğünü sayılarla bölen bir şeydir.[852] Nübüvvet devrinin her döneminde rastlanan bir durumdur. Mesela on iki burç, Musa'nın asasının darbesi ile kayadan kaynayan on iki kaynak, yılın on iki ayı ile ilişkili ve eski Aion[853] inançlarıyla uyumludur.[854] *Şehname*'de on iki kahraman savaşının hikâyesi anlatılmaktadır.[855] Her nebinin on iki imamı olmuştur. İsa imamları olarak on iki havariye sahip olduğu gibi Hz. Muhammed'in de on iki imamı vardır. Görüldüğü üzere öncekilerle sonrakiler arasında bir benzerlik vardır.[856]

Şiiler, on yedinin başka daha ayırt edici özelliğini keşfetmişlerdir. Farz namazlarda rekâtların toplamı on yedidir. Bazı Sufiler Tanrının en büyük adının on yedi harften oluştuğunu düşünmüşlerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere ilk Şii hareketlerin liderlerinden biri olan Muğire b. Said, dünyanın sonunu ilan edecek Mehdi'nin görünmesiyle ilk olarak on yedi insanın dirileceğini ve bunların her

---

850 Reşiduddin Fazlullah, **Camiu't-Tevarih**, tas. Behmen Kerimi, İntişarat-ı İkbal, Çap-ı Dovvom, yy., 1362, I, 8-9 (Edward Browne'dan naklen.); Aştiyani, **Tarih-i Moğol**, s. 326-327.

851 Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 221-224.

852 Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 721.

853 Aion kelime anlamıyla Yunanca'da "zaman" demektir. Çağ, devir anlamına da kullanıldığı gibi bazı eski dinlerde tek bir efsanevi varlık veya birden fazla varlıklara ad olabilir. Bkz: Mircea Eliade, **Le Sacré et le Profane**, Editions Gallimard, Paris 1965, s. 65.

854 Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I,** s. 105.

855 Firdevsi, **Şehname**, IV, 370.

856 Corbin, "Şiilikte Velâyet Kavramı", **AÜİF Dergisi**, XXVI, 722.

birinin Tanrının en büyük adının bir harfini alacağını ileri sürmüştür.[857] Hurufi yaklaşımlarda da on yedi sayısı göze çarpar. Muhammed'in (m=40), Ali'nin (a=70), ve Selman'ın (s=50) adlarının ilk harflerinin toplamı on yedinin on katı olan yüzyetmişi verir. On yedinin üç katı olan ellibir Şii geleneğinde de ortaya çıkar. Mesela İhvan-ı Safa risaleleri ellibirer bölümden oluşurdu.[858]

Yetmiş iki sayısı dini bağlamda çok sıklıkla ortaya çıkan sayılardandır. Zerdüşt'ün Gatha'sında ve Maniheizm'de yetmiş iki piskopos vardır.[859] Zerdüştlük'te yedi veya on yaşına gelen oğlan çocuklarına, Zerdüşt'e babasının kemer (kusti) takması anısına düzenlenen törenle yetmiş iki tel ipten oluşan bir kemer takılır.[860] Eski Pers imparatorluğunun başkenti Persepolis'teki büyük kabul salonu yetmiş iki sütunludur. Kerbela'da yetmiş iki kişinin şehit edildiği rivayet edilir[861] ve Yezidilerin dini geleneğinde Hz. Âdem'in yetmiş iki çocuğu (otuzaltı ikiz!) olduğuna inanılır.[862]

2.4.4. Takvim

Eski Farslılarda iki takvim kullanılmaktaydı. Bunlardan birisi eski Fars takvimi diğeri de Avesta takvimi idi. Avesta takvimi, I. Darius (MÖ. 521-486) zamanında Pers imparatorluğunda revaç bulmuştur. Her ikisi de ilkbaharda gece ile gündüzün eşit olduğu dönemde başlamaktadır. Eski Fars takviminde ay isimleri, Elam ve eski Fars dönemine ait dini metinlerden esinlenerek koyulmuştu. [863] Avesta takvimi muhtemelen Persler öncesinde ve Zerdüşt'ün yaşadığı zamanlarda bile kullanılmaktaydı. Bu takvimde ilk ay Ferverdin "ölülere ait olan" anlamındadır.

---

[857] Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 42; Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye", **AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, V, 208.

[858] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 241-242.

[859] Rudolph, "Maniheizm", **GÜÇİF Dergisi**, s. 390.

[860] Xemgin, **Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi**, s. 208-209; Modi, J.J., **The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees**, Bombay 1922, s. 184. (Bkz. http://www.avesta.org/ritual/rcc3.htm , (14.09.2010).)

[861] Taberi, **Tarih**, V, 455, 456.

[862] Schimmel, **Sayıların Gizemi**, s. 284-286.

[863] Bkz. Hartner, "Old Iranian Calendars", **The Cambridge History of Iran**, II, 744, 745 749; Purdavud, **Ferhengi İran-ı Bastan**, s. 52.

Dördüncü ay Tir olup son ayın adı da Spendarmat iken daha sonra Esfendmez olmuştur. Her iki takvimde de yıl 360 gün olup 5 artık gün kalmaktadır.[864]

Günümüzde İran'da kullanılmakta olan takvimde ay isimleri 1-Ferverdin, 2-Ordibeheşt, 3-Khordad, 4-Tir, 5-Mordad, 6-Şehriver, 7-Mihr, 8-Âbân, 9-Azer, 10-Dey, 11-Behmen, 12-Esfend şeklindedir. Eski İran'da kullanılan Pehlevi ve Avesta takvimlerindeki ay isimleri ile karşılaştırıldığında günümüz İran takvimindeki ay isimlerinin eski takvimlerin devamı olduğu açıkça anlaşılmaktadır.[865] Aynı şekilde İran takviminde yer alan Ferverdin, Ordibeheşt, Hordad, Âbân, Behmen, Esfend gibi ay isimleri, aynı zamanda Avesta'da geçen isimlerdir.[866] Şeriati'ye göre Avesta'da gördüğümüz bu isimler aslında Ahuramazda'nın sıfatlarıdır. Özel isim değildirler. Ancak Zerdüştlük'ün sonraki dönemlerinde bu sıfatlar, niteledikleri Ahuramazda'dan soyutlanmışlar ve Tanrıya yakın melekler veya Tanrılar yani Ameşaspentalar (melek-ized) olarak ortaya çıkmışlardır.[867]

Ay isimlerinden Ferverdin, Avesta'da yer alan Fravaşi kelimesiyle ilişkilidir ki bu kelime Pehlevice'de Fravahar olarak zikredilmektedir. Buna göre Ferverd, Batıni bir kuvveti ifade etmektedir.[868] Ordibeheşt, Sanskritçe areta kelimesi ile Avesta'da geçen ve dürüstlük, doğruluk, temizlik anlamlarına gelen aşa kelimesinin birleşmesinden oluşmuş ve zamanla günümüzdeki söyleniş şeklini almıştır.[869] Mihr de, Zerdüştlük'te en büyük izedlerden biri ve Zerdüşt öncesi Mitraizm'in Tanrısı olan Mitra'dan gelmektedir. Bunlar gibi diğer bütün ay isimlerinin Avesta'da köklerini bulmak mümkündür.[870]

X./XVI. yüzyılda Safeviler'in iktidara gelmesiyle başlayan yaklaşık yüz elli yıllık bir süreçte halkın büyük bir çoğunlukla Şii İslam'ı benimsemesinin ardından İran'ın dini hayatı, Hz. Peygamber'in ve onun kutsal halefleri kabul edilen Ehl-i

---

[864] Hartner, "Old Iranian Calendars", **The Cambridge History of Iran**, II, 749, 758; Gözaydın, Nevzat, "Bahar Bayramına Tarihi Yönden Bir Bakış", **Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, s. 157.

[865] Hartner, "Old Iranian Calendars", **The Cambridge History of Iran**, II, 760.

[866] Razi, **Din ve Ferheng-i İrani**, s. 303 vd.; Purdavud, **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**, s. 442, 444, 446, 450, 454, 460 vd.

[867] Şeriati, **Dinler Tarihi**, s. 418.

[868] Purdavud, **Ferhengi İran-ı Bastan**, s. 53-54.

[869] Purdavud, **Ferhengi İran-ı Bastan**, s. 55.

[870] Detaylı bilgi için bkz. Purdavud, **Ferhengi İran-ı Bastan**, s. 52-84.

Beyt'in on iki imamına bağlılık etrafında şekillenmiştir. Ramazan ve Kurban Bayramları, hac mevsimi ve mevlid kandili gibi dini gün ve zamanlar, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi İran'da da kutlanmakla birlikte zaman bakımından bazı farklılıklar arz eder. Mesela Kadir Gecesi, Ramazan'ın 27'sinde değil 19'u ile 23'ü arasında bir gecede, Mevlid Kandili de Rabiulevvel ayının 12'sinde değil 17'inde kutlanır. Bunun yanında 1979'da Humeyni'nin verdiği bir talimatla Kudüs'ün işgalini protesto etmek amacıyla Ramazan'ın son Cuması "Kudüs Günü", Peygamber'in doğum gününü kapsayan hafta ise Sünnilerle Şiiler arasında yakınlaşma tesis etme umuduyla "*Vahdet Haftası*" olarak kutlanmaktadır. İran dini takviminin daha belirgin bir özelliği ise on iki imamın doğum ve şehadetleriyle (on ikinci imam için gaybet) bazı önemli olayların gerçekleştiğine inanılan günlerin kutlanması veya anılmasıdır. Zihicce'nin 18'i İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasından bu yana "*Ğadir Bayramı*" olarak kutlanmaktadır. Ramazan'ın 19'u Hz. Ali'nin katili İbn Mülcem'in Kufe'de öldürülmesiyle ilgili gündür. Şaban'ın 15'i on ikinci imamın doğumu nedeniyle "*Dünya Mazlumlar Günü*" olarak anma gününe dönüştürülmüştür.[871]

[871] Algar, "İran" –Kültür ve Medeniyet/Dini Kurumlar-, **DİA**, XXII, 409.

SONUÇ

Şia'nın, eski İran dinleri ve kültüründen etkilenip etkilenmediği konusu, gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında birçok araştırmacı tarafından tartışılmış bir mevzudur. Batılı müsteşriklerden bazıları Şia'nın tamamen eski İran dinlerinin bir devamı olduğunu düşünürken, bazıları ise kısmen etkilendiği görüşünü benimsemişlerdir. Aynı şekilde İslam dünyasında da geçmişten günümüze kadar bazı müellifler, Şia'nın eski İran din ve inançları ile kültürel yaşamından etkilendiği fikrini savunmuşlardır.

Karşı tez olarak bazı araştırmacılar ise İslam'ın gelmesiyle İranlıların eski inançlarını ve geleneklerini tamamen terk ettiklerini, yeni dinlerine sıkı sıkıya bağlandıklarını düşünmektedirler. Onlara göre, Şia'nın İran kaynaklı değildir, onu ilk olarak Araplar kurmuşlardır. Bu görüşte olanların temel tezi olan, Şia'yı ilk defa Arapların kurduğu ve Arap coğrafyasında ortaya çıktığı fikri tarihi kaynaklara bakıldığında doğrulanmaktadır. Yine bu fikri benimseyenler Şia'nın eski kültürlerden etkilendiği ve İran kaynaklı olduğu düşüncesinin, Şia'ya zarar vermek isteyen Batılı müsteşriklerce ortaya atılmış bir görüş olduğunu söylemektedirler.

Bazı müelliflerin iddia ettiği gibi Şia'nın tamamen İran kökenli olduğu fikrini savunmak bilimsel açıdan imkânsız görünmektedir. Çünkü bir din veya mezhebin, eski dinlerin veya kültürlerin aynen devam etmesi için, teorik ve pratikte hiçbir değişiklik görülmeksizin günümüzde de yaşıyor olması gerekir. Oysa Şii mezhebini benimseyen İranlılar, dini ve kültürel anlamda İslam'ın birçok esasını kabul etmişler ve bunları pratikte de uygulamaktadırlar. Bu noktada Şia'nın eski İran dinleri ve kültürlerinden etkilendiğini, eski dinlere ait birtakım inanç ve uygulamaların, statü ve kurumların, bazı değişiklikler uğramakla birlikte, yeni din ve mezhep içerisinde benzer şekilde devam ettiğini düşünmek daha mantıklı ve tutarlı bir görüştür.

Kaynaklar ve Batı'da yapılan araştırmalar incelendiğinde müsteşriklerin bu konu üzerinde epeyce araştırmaları olduğu görülmektedir. İslam ve mezhepleri üzerinde Batıda yapılan ilk çalışmalarda önyargılar ve olumsuz yaklaşımlar olduğu düşünülebilirse de zamanla yapılan araştırmaların, akademik anlamda, son derece ilerleme kaydettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, Batı'da farklı ülkelerde farklı alanlardaki

araştırmacıların bu görüşü savunuyor olması, Şia'nın İran'ın eski kültürlerinden etkilendiği tezinin, Batılıların sırf bir mezhebi küçültmek ve ona zarar vermek maksadıyla ortaya attıkları bir görüş olamayacağını göstermektedir. Diğer taraftan Şia'yı ilk olarak Araplar kurmuş olsalar da her dini ve sosyal kurum gibi Şia'nın da zaman içerisinde değişim geçirmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Zira İran ilk halifeler döneminde yaygın bir şekilde Müslüman olmaya başlamış, devam eden yıllarda ise Şia, ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra hızla İran coğrafyasına yayılmıştır. Yine sistematiğini de bu coğrafyada ve çoğunlukla bu coğrafya kökenli müelliflerin eserleri ve fikirleriyle kurmuştur. Bu açıdan Şia'nın tamamen Arap kökenli olduğu, eski İran kültürüyle bir ilişkisi bulunmadığı ve İran'a da zaten sonradan geldiği şeklindeki görüşünü savunmanın da tam olarak doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Hiçbir kültür kendinden önce var olan kültürlerden bağımsız olarak gelişmemektedir. Eski kültürler, çeşitli sebeplerle de olsa yeni kültürün içinde kendisine yer bulmakta veya yeni kültürün birtakım unsurlarını kendine uygun şekle sokarak kendi varlığını biraz değişmiş olsa da yeni kültür içerisinde sürdürmek istemektedir. Bu bakımdan Şia'nın İran kültüründen önemli ölçüde etkilendiği görüşünü destekleyen birçok delil bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri Arap-Şii düşüncelerden İran-Şii düşüncesine geçişte, Şiilik'in ilk dönemde merkezi olan Kufe'ye Yemen bölgesinden göç eden eski Sasani din ve kültürü etkisindeki Arapların rolüdür. Çünkü Yemen İslam'dan önce çok uzun yıllar İran dinleri ve kültürünün etkisi altında yaşamıştır. Bu nedenle Yemenli Arapların zihinlerinde ve kalplerinde eski İran din ve düşüncesinin derin izleri bulunmaktadır. Kufe'ye geldiklerinde de bunları yeni dini inanışlarıyla birleştirerek İrani-Şii inancının teşekkülüne katkıda bulunmuşlardır.

Öte yandan, Emeviler devrinde başlayıp Abbasilerle birlikte zirveye çıkan çeviri hareketleri ile eski İran dinleri ve kültürüne ait birçok eser Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu eserlerde yer alan İran'a has birtakım inanç ve düşünceler, eserlerin okunması ve yorumlanması yoluyla eski İran kültürünün Şia'yı etkilemesine vesile olmuştur.

Yine Emeviler ve özellikle Abbasiler dönemlerinde İran bölgesinde, liderlerinin İslam'dan önce eski İran dinlerine mensup olduğu bazı siyasi ve dini hareketler ortaya çıkmıştır. Söz konusu hareketler ve liderleri, gerek kendilerine taraftar toplayabilmek gerekse dini birtakım yeni inançlar geliştirerek hareketlerini ilahi bir temele dayandırabilmek için, İran dinlerine ait birtakım inançları Şii düşüncesi içerisine sokmuşlardır.

Şii inanç ve gelenekleri ile eski İran dinleri ve kültürleri arasındaki birçok benzerlik, eski İran kültürünün Şia içerisinde hala derin izleri olduğunu göstermektedir. Mitraizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm gibi eski İran dinlerindeki birçok kurum ve dini karakter, Şia'da kendisine yer bulabilmiştir. Yarı Tanrı-Kral, Şia'nın İmamet anlayışında; kurtarıcı karakterler Mitra, Saoşyant vb. Mehdilik kurumunda; eski İran'a has birtakım inanç ve uygulamalar da Şia'nın ric'at, beda, hulul ve tenasüh, takiyye gibi inançlarında bazı değişikliklere uğramakla birlikte yeniden vücud bulmuştur. Mesela eski İran dinlerinde Tanrının yardımcısı olarak kabul edilen melek-izedlerin isimlerinin birçoğu, günümüz İran takviminde ay isimleri olarak kullanılmaya devam etmekte, yıl içinde eski zamanlarda kutlanan bazı bayramlar da bazı isim değişiklikleriyle (Nevruz) çok yaygın ve önemli bir gelenek olarak yaşantısını sürdürmektedir. Eski İran'da ölen kral, din adamı veya tanınmış bir kişinin ardından yapılan yas tutma geleneğinin de yine günümüzde Şiiler için kanaatimizce en önemli şahsiyet olan Hz. Hüseyin'in ölüm yıldönümünde yapılan ve matem ismi verilen törenler olarak canlı bir şekilde devam ettiği görülmektedir.

İran'da Şiraz, İsfahan, Rey, Yezd şehirlerindeki eski İran dinlerine ait birçok tarihi eser, eski İran kültürünün halen canlı bir şekilde yaşamaya devam ettiğini vurgular mahiyettedir. Şiraz'daki Persepolis tarihi şehri, eski İran'ın güçlü imparatorluklarından Perslerin başkenti olması ve günümüz İranlıların tarihteki o muhteşem imparatorluğun başarısını ve gücünü yeniden yakalamaları düşüncesinin önemli bir sembolü olarak durmaktadır. Yezd ise bugün, İran'da yaşayan Zerdüştilerin sayısı az olmasına rağmen dünya Zerdüştilerinin merkezi olması itibariyle önemlidir. Gerek diğer şehirlerde gerekse Kum şehrinde eski İran geleneklerini görmek mümkündür.

Netice itibariyle kanaatimiz odur ki Şia, eski İran dinleri ve kültürlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Günümüzde de bu etki halen canlı bir şekilde Şiilerin gerek dini gerekse sosyal ve kültürel yaşamları içinde devam etmektedir.

KAYNAKLAR

KUR'AN-I KERİM.

KİTAB-I MUKADDES.

ABDÜLHAMİD, İrfan, **İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.

ABİD, Seyyid Abid Ali, "Şiilerin Siyasi Düşüncesi", çev. Yusuf Ziya Cömert, **İslam Düşüncesi Tarihi**, ed. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, II.

AHMADI, Nadir-Feresteh Ahmadi, **Iranian Islam**, Macmillan Press, London 1998.

AHMED EMİN, **Fecru'l-İslam**, Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısriyye, Yedinci Baskı, Kahire 1955.

………., **Duha'l-İslam**, Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısriyye, Beşinci Baskı, Kahire 1956, III.

AHMEDOV, Şahin, "**Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü**", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

AKA, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

AKOĞLU, Muharrem, "**Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi**", Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.

AKYOL, Taha, **Haricilik ve Şia**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1988.

ALGAR, Hamid, **Din ve Dovlet der İran**, çev. Ebu'l-Kasım Sirri, İntişarat-ı Tus, İkinci Baskı, Tahran 1990.

………., **İslam Devriminin Kökleri**, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1990.

………., "İran" –Kültür ve Medeniyet/Dini Kurumlar-, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII.

ALMAZ, Ahmet-Pelin Batu, **Geçmişten Günümüze Yahudilik Tarihi**, Nokta Kitap Yayınları, İstanbul 2007.

ALUSİ, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Seyyid Muhammed (127/744), **Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani**, Beyrut trz., XX.

AMİLİ, Muhsin el-Emin, **Ayanu'ş-Şia**, tah. Hasan el-Emin, Daru't-Tearuf, Beyrut, 1986, I.

AND, Metin, **Ritüelden Drama Kerbela-Muharrem-Taziye**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

ARNOLD, Sir Thomas W., **ed-Da'vetu'l-İslam**, çev. Hasan, Hasan İbrahim-Abdulmecit Abidin-İsmail en-Nahravi, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısriyye, Üçüncü Baskı, Kahire 1970.

AŞTİYANİ, Abbas İkbal, **Tarih-i Moğol**, İntişarat-ı Emir Kebir, Çap-ı Sevvom, Tehran 1364.

AŞTİYANİ, Celaleddin, **Zertuşt Mazdayasna ve Hukumet**, Şeriket-i Sahami Yayınları, Sekizinci Baskı, Tahran 1381/2003.

ATAY, Hüseyin, **Ehl-i Sünnet ve Şia**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.

AVCI, Casim, "Kufe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara 2002, XXVI.

Avesta Surudeha-yı Zertuşt: Yasna-Yaşt-Visparad-Horde Avesta, Tercüme ve Tefsir: Haşim Razi, Sazman-ı İntişarat-ı Farvahar, Tahran 1984.

AYDEMİR, Abdullah, **Tefsirde İsrailiyyat**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.

AYDIN, Mehmet S., "Batıdaki İslam Araştırmalarına Dair Bazı Düşünceler", **Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985.

AYDIN, Mustafa, "**el-Milel ve'n-Nihal'de Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları**", Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1994.

AYDINLI, Osman, "Kaderi Anlayışın İlk Tezahürleri", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Ankara 2003, XVI/II.

.........., "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevalinin Rolü", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, II/III, Çorum 2003.

AZİMLİ, Mehmet, **X. Yüzyıla Kadar Şii Karakterli Hareketler**, Öykü Kitabevi, yy. 2006.

BAĞDADİ, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), **Kitabu Usuli'd-Din**, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1928.

……….., **el-Fark beyne'l-Fırak**, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Mektebu Neşri's-Sakafeti'l-İslamiyye, Mısır 1948.

……….., **Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.

BALCIOĞLU, Tahir Harimi, **Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları**, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.

BALLI, Hasan Hüseyin, "**Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik**", Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2010.

BALOĞLU, Adnan Bülent, **İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon**, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

BARRACLOUGH, Geoffrey, **Times Dünya Tarihi Atlası**, Karacan Yayınları, İstanbul 1980.

BARTHOLD, W., **Coğrafya-yı Tarihi-yi İran**, çev. H. Serdadver, Tehran 1308/1930.

……….., **İslam Medeniyeti Tarihi**, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2004.

BAUSANI, Alessandro, "İslam Öncesi İran Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, **İslam Düşüncesi Tarihi**, edit. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I.

……….., "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XI, Dilek Matbaacılık, Sivas 2007.

BAYRAKDAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara 1997.

……….., "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", **İslamiyat Dergisi**, Ankara 2004, VII/II.

BAYTAMREW, B. A., "Nevruz Kaynak ve Adetler", **Tarih ve Etnoğrafya Açısından Nevruz**, çev. Yıldız Pekcan-Sevinç Öztürk, Boğaziçi Yayınları, Ankara 1993.

BAZIN, Marcel, "Kum", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara 2002, XXXVI.

BEDEVİ, Abdurrahman, **Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslam**, el-Muessesetu'l-Arabiyye, İkinci Baskı, Beyrut 1980.

BEDİİ, Rebi', **Coğrafya-i Mufassal-i İran**, İkbal Yayınları, İkinci Baskı, 1991.

BEKTAŞ, Mayil, "Taziye ve Felsefe-i Ân", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, ed. Peter J. Chelkowski, çev. Davud Hatemi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 2005.

BELAZURİ, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), **Ensabu'l-Eşraf**, ed. S. D. F. Goitein, Hebrew University Press, Jerusalem 1936, V.

……….., **Ensabu'l-Eşraf**, tah. Abdulaziz ed-Devri, Beyrut 1978, III.

……….., **Fütuhu'l-Buldan**, tah. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978.

BENLİ, Yusuf, **Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)**, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006.

……….., "Beda Fikrinin İmami-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler (I)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Ankara 2005, XVIII/III.

……….., "Beda Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmami Yaklaşımlar (II)", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2006, XIX/IV.

BERDZENİŞVİLİ, Nikoloz-Simon Canaşia, **Gürcüstan Tarihi (Başlangıcından 19. Yüzyıla Kadar)**, çev. Hayri Hayrioğlu, Sorun Yayınları, İstanbul 1997.

BERKİ, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Halid (274/887), **Kitabu'l-Mehasin**, tah. Celaluddin el-Hüseyni el-Muhaddis, Tahran 1370/1950-1.

BEŞİRİYE, Hüseyin, **İran'da Devlet Toplum ve Siyaset**, çev. Mehmet Koç, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

BİLGİN, M. Siraç, **Gathalar (Zarathuştra)**, Doz Yayıncılık, İstanbul 1996.

BİNGÖL, Yılmaz, "Türk-İran İslam Kültürü", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İran Özel Sayısı)**, III/V, Ankara 1999.

BİRUNİ, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed (362-440/973-1048), **el-Asaru'l-Bakiyye ani'l-Kuruni'l-Haliyye**, tah. Perviz Ezkai, Miras-ı Mektub Yayınları, Tahran 2002.

BLAGA, Rafael, **İran Halkları El Kitabı**, 1997.

BOSWORTH, Clifford Edmund, "Mani", **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden 1991, VI.

BOUVAT, Lucien, **Bermekiyan**, Abdulhuseyn Meykede, Tehran 1957.

BOYCE, Mary (1920-2006), “Zoroastrianism”, **Historia Religionum**, ed. C. Jouco Bleeker-Geo Widengren, E. J. Brill, Leiden 1971, II.

……….., **A Persian Stronghold of Zoroastrianism**, Oxford University Press, London 1977.

……….., **Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practises**, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

……….., “Iranian Festivals”, **The Cambridge History of Iran**, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge University Press, Reprinted, Cambridge 1993, III/II.

BOZAN, Metin, **İmamiyye’nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

BOZKURT, Nahide, **Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

BROCKELMANN, Carl, **Tarihu’l-Edebi’l-Arabi**, çev. Abdulhalim Necar, Daru’l-Maarif, Mısır 1974, III.

BROWNE, Edward G., **A Literary History of Persia**, The Syndics of Cambridge University Press, Sekizinci Baskılar, London 1951, I, IV.

BUHARİ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Cu’fi (256/870), **el-Camiu’s-Sahih**, “Kitabu Menakibi’l-Ensar”, el-Mektebetu’l-İslami, İstanbul 1979, IV, VII; “Kitabu’l-Fiten”, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, İkinci Baskı, Beyrut 1981, XXIV.

BÜCHNER, V. F., “Sasaniler”, **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1988, X.

BÜYÜKKARA, M. Ali, **İmamiyye Şiası’na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler**, Çanakkale 1999.

……….., **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 2010.

CABİRİ, Muhammed Abid, **İslam’da Siyasal Akıl**, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

CAETANI, Leona (1354/1935), **İslam Tarihi**, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, Tanin Matbaası, İstanbul 1924, X.

CAFERİYAN, Resul, **Tarih-i Teşeyyu’ der İran**, İntişarat-ı Ensariyan, Kum 1385.

CAHIZ, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Resailu’l-Cahız**, tah. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu’l-Hanci, Kahire 1979, III.

CALMARD, J., “Kum”, **The Encyclopaedia of Islam**, New Edition, Leiden 1986, V.

CHALLAYE, Félicien, **Dinler Tarihi**, Varlık Yayınları, İstanbul 1960.

CHELKOWSKI, Peter J., “Taziyeh: Nemayeş-i Bumi-i Pişrov-i İran”, **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, ed. Peter J. Chelkowski, çev. Davud Hatemi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 2005.

CHIERA, Edward, **Kilden Kitaplar**, Derleyen: George G. Cameron, çev. Ali Muzaffer Dinçol, Sıralar Matbaası, İstanbul 1964.

CHOKR, Melhem, **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

CHRISTENSEN, Arthur Emanuel, **İran der Zeman-i Sasaniyan**, çev. Reşid Yasemi, İntişarat-i Nigarestan-i Kitab, Tahran 1383/2004.

CİHAN, Sadık, **Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi**, Etüt Yayınları, İkinci Baskı, Samsun 1997.

CİLACI, Osman, **Genel Hatlarıyla Dinler Tarihi**, Mimoza Yayınları, Konya 1994.

COLE, Juan R. I., “Iranian Culture and South Asia”, **Iran and the Surrounding World**, ed R. Nikki Keddie-Rudi Mathee, University of Washington Press, Seattle 2002.

Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, ed. Brian Carr-Indira Mahalingam, Routledge Publicians, London 1997.

COON, C. S., “Iran” -Demography and Ethnography-, **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden 1978, IV.

CORBIN, Henry (1903-1978), **En Islam Iranian Aspects Sprituels et Philosophiques**, Éditions Gallimard, Paris 1971.

………., **Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran**, çev. Nancy Pearson, Princeton University Press, New Jersey 1977.

………., “Şiilikte Velâyet Kavramı”, çev. Sabri Hizmetli, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1983, XXVI.

………., **L'Iran et La Philosophie**, Librairie Arthème Fayard, 1990.

………., **İslam Felsefesi Tarihi I**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2001.

.........., **İslam Felsefesi Tarihi II**, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

.........., **Ravabıt-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-i İran-i Bastan**, çev. A. Ruhbahşan, İntişarat-i Esatir, Tahran 2008.

CÜRCANİ, Seyyid Şerif, **et-Ta'rifât**, Şeriket-i Sahhafiyey-i Osmaniye, İstanbul 1867.

.........., **Şerhu'l-Mevakif**, tah. Abdurrrahman Umeyra, Beyrut 1997, III.

ÇAĞATAY, Neşet-İbrahim Agâh Çubukçu, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara 1965.

ÇEÇEN, Anıl, "Bir İran Değerlendirmesi", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi (İran Özel Sayısı)**, Ankara 1999, V/III.

ÇETİN, Osman, "Horasan", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1998, XVIII.

ÇIĞ, Muazzez İlmiye, **Sümerli Ludingirra**, Kaynak Yayınları, Ondördüncü Baskı, İstanbul 2009.

DAFTARY, Farhad, **İsmaililer Tarih ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2005.

DE BOER, Tjitze J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.

DE BRUIJN, J. T. Pieter, "Iran" -Religions-, **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden 1978, IV.

DE GOBINEAU, Joseph Arthur Comte, **Se Sal der İran**, çev. Zebihullah Mansuri, Ferhi Yayınları, Tahran trz.

DE VAUX, Baron Carra, **Les Penseurs de L'Islam**, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1984, V.

DİNEVERİ, Ebu Hanife Ahmed b. Davud (282/895), **el-Ahbaru't-Tıval**, tah. Abdulmunim Amir, Beyrut 1959.

DJAIT, Hichem, "al-Kufa", **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden, 1986, V.

DOĞAN, İsa, "**Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1987.

.........., "Zeydiyye Mezhebi", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

DONALDSON, Dwight M., **The Shi'ite Religion**, London 1933.

DOZY, Reinhart Pieter Anne, **İslam Tarihi**, çev. Abdullah Cevdet, sad. Vedat Atila, Gri Yayınevi, İstanbul 2006.

DURMUŞ, İsmail, "İbnu'l-Mukaffa", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 2000, XXI.

EBU ZEHRA, Muhammed, **el-İmam Zeyd**, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1959.

……….., **İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, çev. Sıbğatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul trz.

EBU'L-MEALİ, Muhammed İbnu'l-Huseyn el-Alevi, **Tarih-i Kamil-i Edyân**, tash. Haşim Razî, İntişarat-ı Ferahani, Tahran 1342/1963.

EDWELL, Peter M., **Between Rome and Persia-The Middle Euphrates-Mésopotamia and Palmyra under Roman Control**, Routledge, London-New York 2008.

ELIADE, Mircea, **Le Sacré et le Profane**, Editions Gallimard, Paris 1965.

……….., **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, I.

……….., **Dinler Tarihi**, çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, Konya 2005.

ELİBEYZADE, Elmettin, "Nevruz ve Kurban Bayramının Geçmişi 1200 Yıl", **Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, haz. Sadık Tural-Elmas Kılıç, Ankara 1996.

ENVERİ, Hasan, **Ferhengi Roz-i Sohan**, İntişarat-ı Sohan, Tahran 1383.

ERDMANN, Johann Eduard, **History of Philosophy**, Translated and Edited by Williston S. Hough, Thoemmes Press, Bristol 1997, I.

ERGİN, Murat, "**Siyasi ve İtikadi Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü**", Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Urfa 2000.

ESED, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol**, çev. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.

EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim (324/935), **el-İbane an Usuli'd-Diyane**, Daru'l-Kitab, Kahire 1990.

……….., **İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 1992.

FAZLURRAHMAN, **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1993.

FEYYUMİ, M. İbrahim, **eş-Şiatu'ş-Şuubiyye**, Kahire 2002.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, "The Problem of Abd-Allah Ibn-Saba", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara 1982, V.

……….., **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983.

……….., "İlk Şii Olaylar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1983, XXVI.

……….., **İmamiyye Şiası**, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

……….., "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", **Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1985.

……….., "Cemel Vak'ası", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1993, VII.

……….., **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, Selçuk Yayınları, Yedinci Baskı, İstanbul 1995.

……….., "el-Fark beyne'l-Fırak", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1995, XII.

……….., "Gaib", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1996, XIII.

……….., "Hüseyin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1998, XVIII.

……….., "Şiiliğin Ortaya Çıkışı ve İran'da Din Siyaset İlişkisi", **Avrasya Dosyası Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Dergisi**, Ankara 2007, XIII/III.

FİRDEVSİ, Ebu'l-Kasım Mansur b. Hasan (934-1020), **Şehname**, çev. Necati Lugal, Milli Eğitim Basımevi, İkinci Baskı, Ankara 1967, II, III, IV.

FORTESCUE, Adrian, "Docetism", **Encyclopaedia of Religion end Ethics**, ed. James Hastings, Edinburgh 1994, IV.

FRYE, Richard N., **The Heritage of Persia**, The World Publishing Company, Cleveland 1963.

………., **Islamic Iran and Central Asia**, Variorum Reprints, London 1979.

FREYER, Hans, **Din Sosyolojisi**, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.

FULCHIGNONI, Enrico, "Mulahazati-i Çend der Mukayese beyn Merasim-i Taziye-i İrani ve Numayeş-i Musayib ve Âlam-ı Mesih der Seddehay-i Miyane-i Mesihi der Mağribzemin", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, ed. Peter J. Chelkowski, çev. Davud Hatemi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 2005.

FURON, Raymond, **İran**, çev. Galib Kemali Söylemezoğlu, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1943.

GABRIELI Francesco, "L'Opera d'Ibn al-Muqaffa", **Revue des Etudes Orientales**, XIII.

GHIRSHMAN, Roman (1895-1979), **Tarih-i İran ez Ağaz ta İslam**, çev. Muhammed Muin, Dunya-yı Kitab Yayınevi, Tahran 1381.

GNOLI, Gherardo, "Mani", "Mithra" ve "Mithraism" , **Encyclopedia of Religion**, New York 1987, IX.

GOLDZIHER, Ignaz, **el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslam**, çev. Muhammed Yusuf Musa-Abdulaziz Abdulhak-Ali Hasan Abdulkadir, Daru'r-Raidu'l-Arabi, Beyrut 1946.

………., **İslam'da Fıkıh ve Akaid**, çev. İlhan Başgöz, Ardıç Yayınları, Ankara 2004.

GÖZAYDIN, Nevzat, "Bahar Bayramına Tarihi Yönden Bir Bakış", **Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri**, haz. Sadık Tural-Elmas Kılıç, Ankara 1996.

GÜLER, İlhami, "Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmalaştırılması", **I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

GÜLMUHAMMET, Hasan P., **“Elam Siyasal ve Kültür Tarihi”**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

GÜNALTAY, M. Şemseddin, **İran Tarihi I En Eski Çağlardan İskender’in Asya Seferine Kadar**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1948.

GÜNDOĞDU, İbrahim Babür, “**Hişam b. Hakim el-Mukanna ve Mukannaiyye Hareketi**”, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2001.

GÜNER, Ahmet, **Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti**, Tibyan Yayıncılık, İzmir 1999.

HACALOĞLU, Haluk, **Zerdüşt ‘Ahura Mazda’**, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1995.

HAİRİ, Şeyh Fazlullah, **Min Müsnedi Ehli’l-Beyt**, Müessesetu’z-Zehra, London 1987.

HAKYEMEZ, Cemil, “İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum 2003, II/IV.

……….., “Şii Takiyye İnancının Teşekkülü”, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum 2004, III/VI.

HAKYEMEZ, Cemil, “Bedâ Düşüncesi ve Şii İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum 2006, V/X.

……….., “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-, **Marife Dergisi**, Konya 2007, VII/I.

……….., “Bada and Its Role in the Debates over Shi`i Doctrine”, **The American Journal of Islamic Social Studies***,* 2008, XXV/I.

……….., “On İkinci İmam’ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, **Marife Dergisi** Konya 2008, VIII/III.

……….., Şia’da Gaybet İnancı ve Gaib Onikinci İmam, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

HALİSİ, Muhammed b. Muhammed, **İhyau’ş-Şeria fi Mezhebi’ş-Şia**, Matbaatu’l-Mearif, Bağdat 1951.

HANBELİ, Ebu'l-Felah Abdulhayy İbn İmad (1089/1678) **Şezeratu’z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb**, Mektebetu’t-Ticari Yayınları, Beyrut trz., I.

HANDMİR, Gıyaseddin b. Hemmami’d-Dini’l-Huseyni (942/1535), **Tarihu Habibi’s-Siyer**, Kitapfuruşi Hayyam, Üçüncü Baskı, Tahran 1983, I, IV.

HARİRİYAN, Mahmud, “Berresi İcmali-yi Muşahhasati Tabii-yi İran”, **Tarih-i İran-ı Bastan, Sazman-ı Mutalaa (Cild-i Evvel)**, Tehran 1385.

HARMAN, Ömer Faruk, “**Dinler Tarihi Açısından el-Milel ve’n-Nihal**”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1983.

……….., “Matem”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara 2003, XXVIII.

……….., “el-Milel ve’n-Nihal”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 2005, XXX.

HARTNER, Willy, “Old Iranian Calendars”, **The Cambridge History of Iran**, ed. Ilya Gershevitch, Cambridge University Press, Reprinted, Cambridge 1993.

HASAN b. MUHAMMED, **Kitabu’l-İrca**, çev. Sönmez Kutlu, “İlk Mürciî Metinler ve Kitabu’l-İrca”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXXVII, Ankara 1998.

HASAN, Hasan İbrahim, **Tarihu’l-İslami’s-Siyasi ve’d-Dini ve’s-Sekafi ve’l-İctimai**, Mektebetu’n-Nahzati’l-Mısriyye, Dokuzuncu Baskı, Kahire 1979, I.

HASENİ, Haşim Maruf, **Usulu’t-Teşeyyu’**, Daru’l-Kalem, İkinci Baskı, Beyrut trz.

HATİB, Muhibuddin, **el-Hututu’l-Ariza**, Beşinci Baskı, Kahire 1968.

Heredot Tarihi, çev. Perihan Kuturman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973.

HEYET, **Tarih-i İran ez Devran-ı Bastan ta Payan-ı Sede-i Hicdehom Miladi**, çev. Kerim Keşaverz, İntişarat- Peyam, Tahran 1354/1975.

HINNELLS, John R., **Zoroastrianism and The Parsis**, London 1981.

HITTI, Philip K., **A Short History of the Near East**, Princeton University, Princeton 1965.

……….., **Tarihu’l-Arab**, Dördüncü Baskı, Daru’l-Keşşaf, Beyrut 1965.

HİMYERİ, Ebu Said Neşvan (573/1177), **el-Hûru’l-Ayn**, tah. Kemal Mustafa, Mektebetu’l-Hanci, Mısır 1948.

HODGSON, Marshall G. S., **İslam’ın Serüveni**, çev. Heyet, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

HOVANNISIAN, Richard G.-Georges Sabagh, **Huzur-i İraniyan der Cihan-ı İslam**, çev. Feridun Bedrehayi, Merkez-i Bazşinasi, Tehran 1381.

HUART, Clément-Louis Delaporte, **L'Iran Antique et Élam et Perse et La Civilisation Iranienne (Nouvelle Édition La Perse Antique)**, Paris 1943.

………., "Ibnu'l-Mukaffa", **Islam Ansiklopedisi**, MEB Basimevi, Istanbul 1968, V/II.

HUMAYUNİ, Sadık, "Tahlil ez Taziye-i Arusi-yi Kasım (a.s.)", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, ed. Peter J. Chelkowski, çev. Davud Hatemi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 2005.

HUSEYNİ, Seyyid Muhammed Rıza, "Fıraku'ş-Şia veya Makalatu'l-İmamiyye Nevbahti'nin mi Yoksa Kummi'nin mi?", çev. Mehmet Kalaycı, (Kummi-Nevbahti, **Şii Fırkalar (Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak/Fıraku'ş-Şia),** çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 içinde.)

LASSNER, Jacob, "Abu Muslim al-Khurasani: The Emergence of a Secret Agent from Khurasan, Iraq or was it Isfahan?", **Journal of the American Oriental Society**, 1984, CIV.

ISFAHANİ, Hamza b. Hasan, **Tarih-i Peygamberan ve Şahan**, çev. Cafer Şiar, İntişarat-ı Emir Kebir, İkinci Baskı, Tahran 1367/1988.

IŞIK, Kemal, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

İBN ABDİRABBİH, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelusi (328/939), **el-İkdu'l-Ferid**, tah. Muhammed Said el-Aryan, yy., trz.

İBN HALDUN, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

İBN HALLİKAN, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (608-681/1211-1282), **Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman**, Daru Sadır, Beyrut 1977, III.

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi ez-Zahiri (456/1064), **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal,** Daru'l-Marife, Beyrut 1975, II.

İBN KESİR, Ebu'l-Fida (774/1372), **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VII, VIII, XI.

İBN KUTEYBE, **el-Maarif**, tah. Servet Ukkaşe, Daru'l-Maarif, Dördüncü Baskı, Kahire trz.

İBN MACE, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini (275/888), **Sünen**, tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, yy., 1953.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensari (711/1311), **Lisanu'l-Arab**, Daru's-Sadır, Beyrut 1956, VI, VIII, XII.

İBN MİSKEVEYH, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), **Kitabu Tecaribi'l-Ümem**, ed. H. F. Amedroz, Mısır 1915, II.

………., **el-Hikmetu'l-Halide (Cavidan-ı Hıred)**, tah. Abdurrahman Bedevi, Daru'l-Endelus, Üçüncü Baskı, Beyrut 1983.

İBN NEDİM (385/995), **Fihrist**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.

İBN SA'D, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni (168-230/784-845), **et-Tabakatu'l-Kubra**, Daru Beyrut, Beyrut 1957, IV.

İBNU'L-CEVZİ, Cemaluddin Ebu'l-Ferec (510-597), **Sıfatu's-Safve**, tah. Mahmud Fahuri, Daru'l-Vai, Halep 1969, III.

İBNU'L-ESİR, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid eş-Şeybani (630/1232), **el-Kamil fi't-Tarih**, Beyrut 1965, I, III, V, VI, VIII.

İBNU'L-MUKAFFA, Abdullah, **Asaru İbni'l-Mukaffa**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.

………., **el-Asaru'l-Kamile**, yay. Ömer et-Tabba', Daru'l-Erkam, Beyrut 1997.

İBRAHİM, Ali Rıza, **Mehdeviyyet der İslam ve Din-i Zertuşt**, İntişarat-ı Baz, Tehran 1381/2003.

İKBAL, Abbas, **Hanedan-i Nevbahti**, Tahran 1311/1932.

İKBAL, Muhammed, **İslam Felsefesine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)**, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

İLHAN, Avni, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir 1985, II.

………., "Şia'da Usulu'd-Din", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

………., "Beda", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1992, V.

………., **Mehdilik**, Beyan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1993.

………., "Gaybet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1996, XIII.

İNAN, Abdülkadir, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1972.

İNSAFPUR, Gulamrıza, **Revendi Nehzatha-yı Milli ve İslami der İran**, Sazman-ı İntişarat ve Amuzeş-i İnkılab-ı İslami, Tahran 1359.

İran Kültür Evi, "Nevruz", http://www.irankulturevi.com/news-tr-681.cgi , (25.05.2010).

İSFERAYİNİ, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, tah. Kemal Yusuf el-Hut, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983.

KADİYANİ, Abbas, **Ferheng-i Cami-i Tarih-i İran**, İntişarat-ı Aron, Çap-ı Çaharrom, Tehran 1381, I.

.........., **Tarih-i Edyan ve Mezahib der İran**, İntişarat-ı Ferheng-i Mektub, Çap-ı Dovvom, Tahran 1384.

KANDEMİR, Yaşar, **Mevzu Hadisler**, DİB Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 1984.

KAPLAN, Doğan, "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği", **Marife Dergisi**, Konya 2008, VIII/III.

KAŞANİ, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed, **Tarih-i Olcaytu**, haz. Muhin Hembeli, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Çap-ı Dovvom, Tahran 1386.

KAŞGARLI MAHMUD, **Divan-ı Lügati't-Türk**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

KAŞİFU'L-ĞİTA, Şeyh Muhammed Huseyn Âl-i, **Aslu'ş-Şia ve Usuluha**, Mektebetu'l-İrfan, Dokuzuncu Baskı, Beyrut trz.

KATİB, Ahmed, **Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi –Şura'dan Velayet-i Fakihe-**, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2005.

KAYA, Mahmut, "Beytülhikme", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1992, VI.

KAZVİNİ, Seyyid Muhammed Kazım, **el-İmamu'l-Mehdi mine'l-Mehdi ile'z-Zuhur**, Muessesetu'l-Vefa, Beyrut 1987.

KEITH, Arthur Berriedale, **The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (I-II)**, Dördüncü Baskı, Delhi 1989.

KELLENS, J., "Avesta" , **Encyclopædia Iranica**, edit. Ehsan Yarshater, London 1989, III.

KESKİN, Halife, **Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları**, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

KEVSERANİ, Vecih, **Osmanlı ve Safevilerde Din ve Devlet ilişkisi**, çev. Muhlis Canyürek, Denge Yayınları, İstanbul 1992.

KILIÇ, Elmas, "Sadık Kemal Tural İle Nevruz Üzerine Bir Sohbet", **Nevruz**, der. H. Vedat Demirtaş, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.

KIM, Young Oon, **World Religions -Living Religions of The Middle East-**, İkinci Baskı, New York 1982, I.

KİNANİ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Arrak, (963/1556), **Tenzihu'ş-Şeriati'l-Merfua ani'l-Ehadisi'ş-Şeniati'l-Mevzua**, Üçüncü Baskı, Beyrut 1981, II.

KİTAPÇI, Zekeriya, **İslam Hidayet Güneşi Doğu Turan Yurdunda**, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2004.

KOHLBERG, Etan, "Rafıda" , **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden 1995, VIII.

……….., "İmamiyye'den İsnaaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: V, Sayı: 3, 2005.

KORKMAZ, Sıddık, **Tarihin Tahrifi Abdullah İbn Sebe Meselesi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2005

KÖKSAL, Asım M., **Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası**, Köksal Yayıncılık, Dördüncü Baskı, İstanbul 2001.

KÖROĞLU, Kemalettin, **Eski Mezopotamya Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

KRAMER, S. N., **Tarih Sümer'de Başlar**, çev. Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990.

KRAMERS, J. H., "İran" –Tarihi ve Etnografik Bakış-, **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1988, V/II.

KUHRT, Amélie, **The Ancient Near East c. 3000-330 BC.**, Routledge Publications, London 1995, II.

KULEYNİ, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak (329/940), **Usul-i Kafi**, çev. Vahdettin İnce, Daru'l-Hikem, İstanbul 2002, I.

KUMMİ, Said b. Abdillah Ebi Halef el-Eş'ari (301/913), **el-Makalat ve'l-Fırak**, yay. Muhammed Cevad Meşkur, Tahran 1963.

KUMMİ-NEVBAHTİ, **Şii Fırkalar (Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak/Fıraku'ş-Şia),** çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

KUMMİ, Şeyh Fazıl Hasan b. Muhammed b. Hasan (378/988), **Tarih-i Kum**, çev. Hasan b. Ali Kummi, İntişarat-ı Tus, Tahran 1361.

KUMMÎ, Hasan b. Ali b. İbrahim, **Tefsir**, tah. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, Mektebetu'l-Huda, Necef 1386/1966, II.

KUREVİ, İbrahim Selman, **el-Buveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye**, Mektebetu Dari'l-Arube, Kuveyt 1982.

KUTLU, Sönmez, "İlk Mürciî Metinler ve Kitabu'l-İrca", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXXVII, Ankara 1998.

……….., "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi ya da Metadoksi", http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=206312 , (17.06.2010).

……….., "Tarih Boyunca Türk Kavimlerinin Benimsediği İslam Mezhepleri ve Kırgızistan'daki Dini Durum", http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205122 , (17.06.2010).

KUTLUAY, Yaşar, **İslam ve Yahudi Mezhepleri**, Anka Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 2001.

KÜÇÜK, Abdurrahman, "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasına Yönelik Yapılacak Çalışmalar Üzerine Düşünceler", **Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu**, Kardeşler Matbaası, Samsun 1992.

LAI, Whalen, Gnosticism, **Encyclopedia of Asian Philosophy**, Ed. Oliver Leaman, Routledge Press, London 2001.

LAOUST, Henri, **Les Schismes Dans L'Islam**, Edition Payot, Paris 1965.

Les Animaux et Les Hommes dans le Monde Syro-Mésopotamien aux Époques Historiques, Topoi Orient-Occident, Supplément-2, Lyon 2000.

LESCOT, Roger, **Yezidiler**, çev. Ayşe Meral, Avesta Yayınları, İstanbul 2001.

LEWİS, Bernard, **The Origins of Ismailism**, Cambridge 1940.

……….., **The Arabs in History**, Oxford University Press, Oxford 1993.

……….., **Ortadoğu**, çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, Dördüncü Baskı, Ankara 2006.

MAKAS, Zeynelabidin, **Türk Milli Kültüründe Nevruz**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1987.

MAKDİSİ, Ebu Nasr Mutahhar b. Tâhir (355/966), **el-Bed ve't-Tarih**, yy. trz.

MAKRİZİ, Takiyyuddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1441), **el-Mevaizu ve'l-İtibar bi Zikri'l-Hitati ve'l-Âsar**, Daru Sadır, Beyrut trz., II.

MALATİ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), **Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a**, tah. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Bağdat 1968.

MANSEL, Arif Müfid, **Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1945.

MARGOLIOUTH, D. S., "Mahdi", ed. James Hastings, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Edinburgh 1994, VIII.

MASPERO, Gaston (1846-1916), **Histoire Ancienne des Peuples de L'orient Classique,** Akkademische Druck-Verlagsanstalt, Graz 1968, III.

MECLİSİ, Şeyh Muhammed Bakır, **Biharu'l-Envar el-Camiatu li Dureri Ahbari'l-Eimmeti'l-Athar,** Muessesetu'l-Vefa, İkinci Baskı, Beyrut 1983, XXV, LII.

MEHTA, Tina, "Zoroastrianism Today", **World Zoroastrian**, The 1th World Conference on Zoroastrian Religion Culture and History, London 1984.

MERÇİL, Erdoğan, "Büveyhiler", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VI.

MESUDİ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), **Mürucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher**, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kübra, Mısır 1958.

MEŞKUR, Muhammed Cevad, **Tarih-i Şîa ve Fırkahay-i İslam Ta Karn-ı Çaharrom**, İntişarat-ı İşraki, Tahran 1976.

………., **Tarih-i İran-ı Zemin**, İntişarat-ı İşraki, Üçüncü Baskı, Tahran 1366/1987.

MİNKARİ, Nasr b. Muzahim, **Vak'atu Sıffin**, tah. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut 1990.

MINORSKY, Vladimir Fedorovich, **Iranica Twenty Articles**, Publications of The University of Tehran, Tahran 1964.

MIQUEL, Andre, **İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze**, çev. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991, I.

MODI, J.J., **The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees**, Bombay 1922.

MOHAPATRA, Amulya Ranjan, **Philosophy of Religion, Sterling Publishers**, Second Edition, New Delhi 1990.

MOKRI, M., "Iran" -Pre Islamic Mythology-, **The Encyclopaedia of Islam**, Leiden 1978, IV.

MONIER, Monier-D.C.L. Williams, **Modern India and The Indians**, Poonam Publications, Delhi 1987.

MONNOT, Guy, **Islam et Religions**, Editions Maisonneuve et Larose, Paris 1986.

MORET, Alexandre, **Histoire Ancienne Histoire de L'orient**, Presses Universitaires de France, Paris 1941, I.

MOTTAHEDEH, Roy, **Peygamberin Hırkası İran'da Din ve Politika Bilgi ve Güç**, çev. Ruşen Sezer, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.

MUIN, Muhammed, **Ferheng-i Farsi**, Çap-ı Dovvom (Yek Cildi), İntişarat-ı Eşca, Tehran 1386/1966.

.........., **Ferheng-i Farsi**, İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran 1992, II.

MUSAZADE, Mecit, "**Şîa Mezhebi İçinde Hulul ve Tenasüh İnancının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi**", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, Ankara 1973.

MUSEVİ, Musa, **eş-Şia ve't-Tashih es-Sıla beyne'ş-Şia ve't-Teşeyyu'**, ez-Zehra li'l-İ'lami'l- Arabi, Kahire 1989.

MUZAFFER, Muhammed Rıza, **Şia İnançları**, çev. Abdulbakıy Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.

MÜFİD, Şeyh Muhammed b. Numan el-Ukberi (413/1022), **Evailu'l-Makalat**, yay. Mehdi Muhakkık, Tahran 1413.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccac el-Kuşeyri (261/875), **el-Camiu's-Sahih**, "Kitabu'l-Fiten", Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1972, IV.

MUTAHHARÎ, Murtaza, **Hedemât-i Motekâbil-i İslam ve İran**, Tahran 1362/1983, I.

.........., **el-İslam ve İran Ata' ve İsham**, Daru'l-Hakk Yayınevi, Beyrut 1993.

.........., **İmam Hüseyin ve Kerbela**, çev. Hasan Kanaatlı, Kevser & Değerler Yayınevi, Üçüncü Baskı, İstanbul 2008, I.

MUTAHHARİ, Murtaza-M. Hüseyin Tabatabai, **İnsanın Tarihte Tekâmülü**, çev. Ubeyd Küçüker, Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1989.

MÜLLER, Max, **Mythologie Comparée**, yay. Pierre Brunel, Éditions Robert Laffont, Paris 2002.

NASKALI, Esko, "İran" –Tarih/Başlangıçtan Müslümanlar Tarafından Fethine Kadar-, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2000, XXII.

NASR, Seyyid Hüseyin, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan yayınları, İkinci Baskı, İstanbul trz.

……….., **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

……….., **Tabiat Düzeni ve Din**, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

NEMR, Abdulmunim, **eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik**, yy. 1988.

NESİRYAN, Yedullah, "**Şiiliğin İran'da Gelişmesi ve Resmi Mezhep Oluşu**", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1970-1971.

NEŞŞAR, Ali Sami, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

NEVBAHTİ, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), **Fıraku'ş-Şia**, tah. H. Ritter, İstanbul 1931.

NURİ, Allame Mirza Huseyn, **Cennetu'l-Me'va**, (Şeyh Muhammed Bakır el-Meclisi, **Biharu'l-Envar el-Camiatu li Dureri Ahbari'l-Eimmeti'l-Athar**, Muessesetu'l-Vefa, İkinci Baskı, Beyrut 1983, LII içinde).

NUSAYBİN, Y. Kumeyr, **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. F. Olguner, İstanbul 1976.

OCAK, Ahmet Yaşar, **Türk Folklorunda Kesik Baş**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1989.

O'LEARY, De Lacy, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1959.

ONAT, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 1989, III/III.

……….., "Şii İmamet Nazariyesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1992, XXXII.

.........., **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, TDV Yayınları, Ankara 1993.

.........., “İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran’ın Rolü”, **I. Kur’an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler**, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

ÖGEL, Bahaeddin, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Kömen Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1979.

.........., **İslamiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1984.

ÖRNEK, Sedat Veyis, "Anadolu Folklorunda Yas", **I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri**, Ankara 1974.

.........., **Anadolu Folklorunda Ölüm**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1979.

ÖZ, Mustafa, **İmâmiyye Şiası'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnancı**, İstanbul 1995.

.........., “el-Makalat ve’l-Fırak”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Ankara 2003, XVII.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “İran” –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2000, XXII.

.........., **Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2006.

ÖZTUNA, Yılmaz, **Devletler ve Hanedanlar –İlkçağ ve Asya Afrika Devletleri-**, **-İslam Devletleri-**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, I, III.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Sünni ve ve Şii Kaynaklarda Mut’a Nikâhı Tartışması”, **İslamiyat Dergisi**, VIII/III, Ankara 2005.

PETRUSHEVSKY, Ilya Pavlovich, **Islam in Iran**, çev. Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985.

PURDAVUD, İbrahim, **Gatha Kohenterin Bahş-ı Avesta**, İntişarat-ı Esatir, İkinci Baskı, Tahran 2006.

.........., **Ferhengi İran-ı Bastan**, İntişarat-ı Esatir, Çap-ı Dovvom, Tehran 1386.

RAFSANCANİ, Haşimi-Cevad Bahuner-Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam Öncesi Cahiliye ve Günümüzde Din Gerçeği**, çev. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım, İhtar Yayıncılık, Erzurum trz.

RAYYİS, Ziyauddin, **İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Sarmış, Nehir Yayınları, İstanbul 1995.

RAZİ, Fahruddin, "İtikadatu Mezahibi'l-Müslimin ve'l-Müşrikin", çev. Faruk Sancar, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 2, 2009.

RAZİ, Haşim, **Din ve Ferheng-i İrani**, İntişarat-i Sohen, Tehran 1382.

RESULZADE, Mehmet Emin, **Azerbaycan Şairi Nizami**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Ankara 1951.

RUDOLPH, Kurt, "Maniheizm", çev. Musatafa Bıyık, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum 2002, I.

SADUK, Şeyh Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn İbn Babeveyh el-Kummi (381/991), **Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye (Şii İmamiyyenin İnanç Esasları)**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

……….., **Kemalu'd-Din ve Temamu'n-Nime**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1985.

……….., **A Numeric Classification of Traditions on Characteristics Translation of Al-Khisal**, translated by Ali Peiravi-Talat June Peiravi, Ansariyan Publications, Qum 2008.

SAFA, Zebihullah, **Tarih-i Edebiyat der İran**, İntişarat-ı Kitabhane-i İbn Sina, Üçüncü Baskı, Tahran 1338/1959, I.

SAFFAR, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Furuh (290/903), **Besairu'd-Derecati'l-Kubra fi Fazaili Âl-i Muhammed (a.s.)**, Müessesetu'l-İlmi, İkinci Baskı, Tahran 1374/1995.

SALİH, Abdulhamid, **el-Mevsuatu'l-Arabiyye**, Dımeşk 2004, X.

SALİH, Suphi**, İslam Mezhepleri ve Müesseleri (Doğuşu ve Gelişmesi)**, çev. İbrahim Sarmış, Bir Yayıncılık, İstanbul 1983.

SAN, Coşkun, **Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi**, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1971.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul 1986, VII.

………., **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Sidre Yayınları, Samsun 1997.

………., **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi, Dördüncü Baskı, Isparta 2002.

SARRAF, Muhammed Rahim, **Mezheb-i Kavm-i İlam (2400-5000 Sal Piş)**, Sazman-ı Mutalaa ve Tedvin-i Kütüb-i Ulum-i İnsaniyi Danişkahha, Tahran 2005.

SAVORY, R. M., "Safawids", **Encylopaedia of Islam**, VIII.

SCHIMMEL, Annemarie, **Sayıların Gizemi**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.

SEZEN, Yumni, **Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

SHABAN, M. A., **The Abbasid Revolution**, Cambridge University Press, First Paperback Edition, Cambridge 1979.

SHAKED, Shaul, **From Zoroastrian Iran to Islam**, Variorum, 1995.

SHOJA, M. Mohammadali-R. Shane Tubbs, "The History of Anatomy in Persia", **J. Anat**, 2007, CCX.

SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, **Bedevilikten Hadâriliğe Kufe**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

STRECK, M., **First Encyclopaedia of Islam 1913-1936**, ed. M. Th. Houtsma-A.J. Wensinck-E. Lévi Provençal-H.A.R. Gib-W. Heffening, Leiden 1993, III.

STROTHMANN, R., "Şia" , **İslam Ansiklopedisi**, MEB Basımevi, İstanbul 1979, XI.

SUNAR, Cavit, **İslam Felsefesi Dersleri**, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.

SÜHREVERDİ, Şihâbüddin, **Mecmuatu fi'l-Hikmeti'l-İlahiyye**, yay. Henry Corbin, İslami Neşriyat, İstanbul 1945, I.

SÜMER, Faruk, **Oğuzlar**, Ana Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 1980.

………., **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü**, TTK Yayınları, Ankara 1992.

ŞAPOLYO, Enver Behnan, **Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi**, Elif Kitabevi, Üçüncü Baskı, İstanbul 2006.

ŞEHİDİ, İnayetullah, "Degerguni ve Tahavvul der Edebiyat ve Musiki-i Taziye", **Taziye: Ayin ve Nemayeş der İran**, ed. Peter J. Chelkowski, çev. Davud Hatemi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 2005.

ŞEHİDİ, Seyyid Ca'fer, **Bir İslam Tarihi Tahlili**, çev. Hasan Elmas, Endişe Yayınları, Ankara 1992.

ŞEHRİSTANİ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153), **el-Milel ve'n-Nihal**, tah. Muhammed Kilani, Mısır 1976.

……….., "el-Milel ve'n-Nihal (Mukaddimeler)", çev. Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Adem Akın, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1988, XXX.

……….., **Milel ve Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

ŞERİATİ, Ali, **Dinler Tarihi**, çev. Erdoğan Vatansever, Seçkin Kitaplar Yayıncılık, İstanbul trz.

……….., **Ali Şiası Safevi Şiası**, Yöneliş Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1990.

……….., **Bekleyiş-Karşı Tepki Dini**, Nüans Yayınevi, Ankara 1991.

……….., **Dine Karşı Din**, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 1997.

ŞEYBİ, Kamil Mustafa, **es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, Daru'l-Endelus, Üçüncü Baskı, Beyrut 1982, I.

TABATABAİ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin, **İslam'da Şia**, Haz. Bahri Akyol, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, 1998.

TABERİ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), **Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk**, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., II, IV, VII.

TAHA HÜSEYİN, **el-Fitnetu'l-Kubra Aliyyun ve Benuh**, yy. trz.

TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, **Din Sosyolojisi Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1961.

……….., **Karşılaştırmalı Dinler Tarihi**, Ankara 1966.

TARAPOREWALA, Irach J. S., **The Religion of Zarathustra**, Chronicle Press, Bombay 1965.

TARLAN, Ali Nihat, **Zerdüşt'ün Gataları Zerdüşt'ün Öz Şiirleri**, Sühulet Matbaası, İstanbul 1935.

TAYLAN, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları Temsilcileri Tesirleri**, Ensar Neşriyat, Dördüncü Baskı, İstanbul 2000.

TEVFİK, Mehmet S., "Kerbela'da On Günlük Muharrem", haz. Doğan Kaplan, **Marife Dergisi**, Konya 2008, VIII/III.

The Cambridge Ancient History, Ed. John Boardman-N.G.L. Hammond-D.M. Lewis-M. Ostwald, Cambridge University Press, Second Edition, Cambridge 1988, IV.

TIĞLI, Asiye, **Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi**, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.

TOPALOĞLU, Fatih, "Şia'da Kerbela Mateminin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi", **Çeşitli Yönleriyle Kerbela**, Asitan Yayıncılık, Sivas 2010, I.

TOYNBEE, Arnold J., **Hristiyanlık ve Dünya Dinleri**, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000.

TUCKER, William F., "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire ibn Sa'id ve Muğiriyye", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, **Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, V.

……….., "Beyan b. Sem'an ve Beyaniyye: Emevi Irak'ının Şii Aşırıları" çev. Yusuf Benli, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2003, III/I.

TURNER, Bryan S., **Max Weber ve İslam –Eleştirel Bir Yaklaşım-**, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991.

TUSİ, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan (460/1067), **Kitabu'l-Ğaybe**, tah. İbadullah et-Tahrani el-Kebir-Ali Ahmed Nasih, Müessesetu'l-Maarifi'l-İslami, Kum 1990.

TÜMER, Günay-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1993.

ULUDAĞ, Süleyman, "Ayin" –Tasavvuf-, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1991, IV.

UTUM, Muhammed Abdulkerim, **en-Nazariyyetu's-Siyasiyyetu'l-Muasıratu li'ş-Şiati'l-İmamiyyeti'l-İsna Aşeriyye**, Daru'l-Beşir, Amman 1988.

UYAR, Mazlum, "Akla Dayalı Şii Kelamının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Mufid", **İslami Araştırmalar Dergisi**, XIII/1, Ankara 2000.

……….., **İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

……….., **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Cem Yayınevi, Dördüncü Baskı, İstanbul 1993.

ÜNAL, A. Bülent, **İlk Devir İslam Düşüncesinde Egemenlik**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006.

ÜSTÜN, İsmail Safa, "İran" –Tarih/Safevilerden Günümüze Kadar-, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII.

ÜZÜM, İlyas, "Fıraku'ş-Şia", Türkiye **Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1996, XIII.

……….., "Tarihten Günümüze Şia'nın Mehdi İnancı", **Yeni Ümit Dergisi**, Ocak-Mart 2007, LXXV.

VAİLİ, Şeyh Ahmed, **Huviyyetu't-Teşeyyu'**, Daru'l-Kitabi'l-İslami, İkinci Baskı, Kum 1362/1983.

VAROL, M. Bahaüddin, "İlk Dönem İslam Siyasi Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya 2004, XVIII.

VATANDAŞ, Celaleddin, **Vahiyden Kültüre**, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.

VIDYARTHI, Abdul Haque, **Mohammad in World Scriptures,** Deep & Deep Publications, New Delhi 1983.

VLOTEN, Gerlof Van (1866-1903), **Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

WACH, Joachim, **Din Sosyolojisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

WATT, W. Montgomery, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996.

……….., **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1998.

WEBER, Max, **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2003.

WELLHAUSEN, Julius, **İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1996.

WILLIAMS, A. V., "Dew", **Encyclopaedia Iranica**, California 1996, VII.

……….., "Zarathushtra", **Encyclopedia of Asian Philosophy**, ed. Oliver Leaman, Routledge Press, London 2001.

WILSON, R. McLean, “Mani and Manichaeism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers, Reprint Edition, New York 1967, V.

XEMGİN, Etem, **Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi**, Berfin Yayınları, İstanbul 1995.

YAKUBİ, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Vehb (284/897), **Tarihu’l-Yakubi**, Beyrut trz, II.

YAKUT el-Hamevi, Şihabuddin Ebu Abdillah (626/1228), **Mu’cemu’l-Buldan**, Daru Sadir, Beyrut 1957, IV.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “el-Fasl”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1995, XII.

YILDIZ, Hakkı Dursun, “Bermekiler”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1992, V.

………., “Ebu Müslim el-Horasani”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1994, X.

YILDIZ, Harun, “**İlk Dönem Haricilerinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler**”, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1998.

YİTİK, Ali İhsan, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, İstanbul 1996.

………., “Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir 2003, XVII.

YÖNEM, Ahmet, “**Mehdilik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri**”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.

YURTAYDIN, Hüseyin Gazi-Mehmet Dağ, **Dinler Tarihi**, Ankara 1978.

YÜCEL, Fatih, “Zeydiyye-Caferiyye Arasında Kırılma Noktası, İmamların Masumiyeti Meselesi ve Masumiyet İnancının Zeydi Usulüne Tesiri”, **Marife Dergisi**, Konya 2008, VIII/III.

YUSUF ZİYA, “Şeyh Sühreverdi’nin Felsefesi”, **Mihrap Mecmuası**, Sene 1, Sayı 17-18, İstanbul 1340.

YUZBEKİ, Tevfik Sultan, **Tarihu Ehl-i’z-Zimme fi’l-Irak**, Daru’l-Ulum, yy. 1983.

ZAHİR, İhsan İlâhi, **Şia'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.

ZEBİDİ, Seyyid Muhammed Murtaza, **Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus**, Daru's-Sadır, Beyrut 1888, V.

ZEHEBİ, Şemsuddin Abu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), **Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical**, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1382/1963, I.

ZERRİNKUB, Abdulhuseyn (1910-1999), **İslam Şafağı**, çev. Hasan Almaz, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

……….., **İslam Medeniyeti Mucizesi**, çev. Abuzer Dişkaya, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

ZORLU, Cem, **Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

http://www.avesta.org/ka/yt13sbe.htm#section28 , (13.09.2010).

http://www.avesta.org/ka/yt19sbe.htm , (13.09.2010).

http://www.avesta.org/vendidad/vd19sbe.htm#section1a , (13.09.2010).

http://www.irankulturevi.com/news-tr-681.cgi , (25.05.2010).

http://www.irankulturevi.com/news-tr-681.cgi , (25.05.2010).

http://en.wikipedia.org/wiki/Haft-Sin (Farsça Sayfası), (08.09.2010).

http://www.avesta.org/ritual/rcc3.htm , (14.09.2010).

http://en.wikipedia.org/wiki/Elam , (27.01.2010).

http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/history_middle_east.html , (30.01.2010). (William R. Shepherd, **The Historical Atlas**, 1923'ten naklen.)

http://tr.wikipedia.org/wiki/Medler , (27.01.2010).

http://americanhistory.si.edu/collections/numismatics/parthia/frames/pargeo.htm , (27.01.2010).

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Indo-Sassanid.jpg , (28.01.2010).

http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y9 , (13.09.2010).

http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y54 , (13.09.2010).

http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y13 , (13.09.2010).

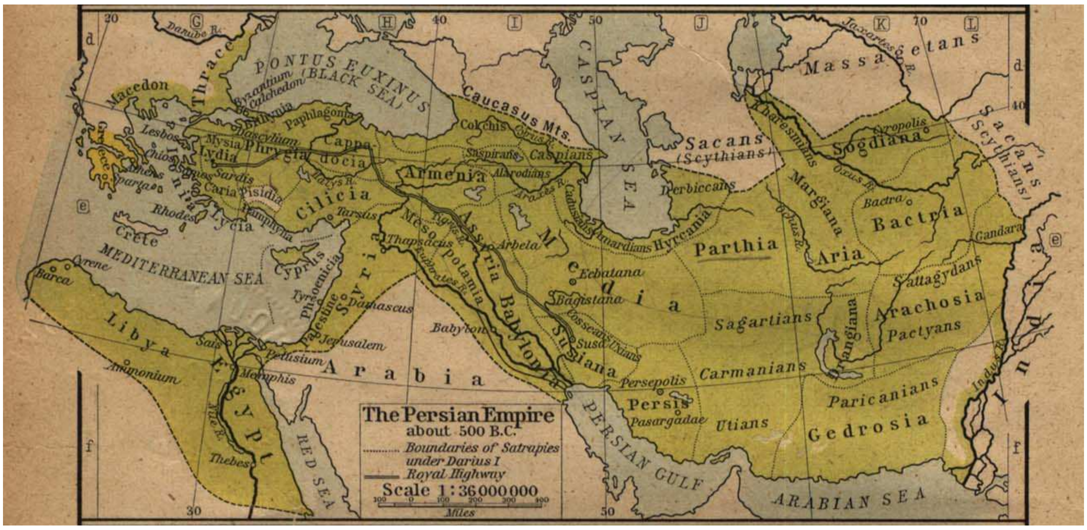
http://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Haft_Sin_(7S).jpg , (11.09.2010).

HARİTALAR

Harita 1: Elam Medeniyeti (MÖ. 3000-550)[872]



Harita 2: Persler (MÖ. 550-330)[873]

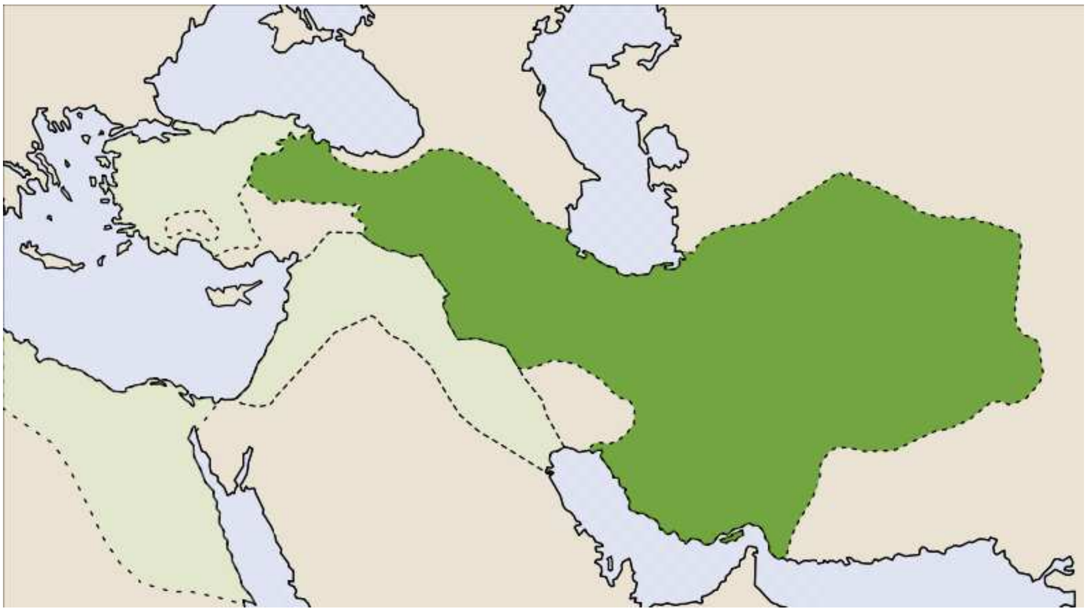


---

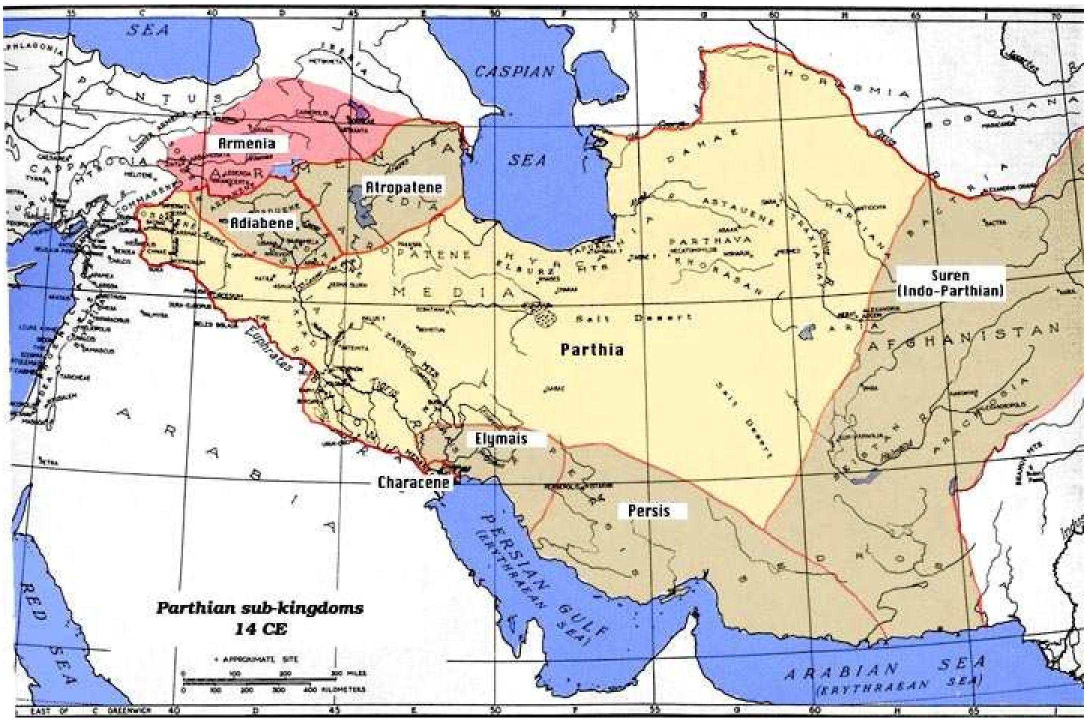
[872] http://en.wikipedia.org/wiki/Elam , (27.01.2010).

[873] http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/history_middle_east.html , (30.01.2010). (William R. Shepherd, **The Historical Atlas**, 1923'ten naklen.)

Harita 3: Medler (MÖ. 600)[874]

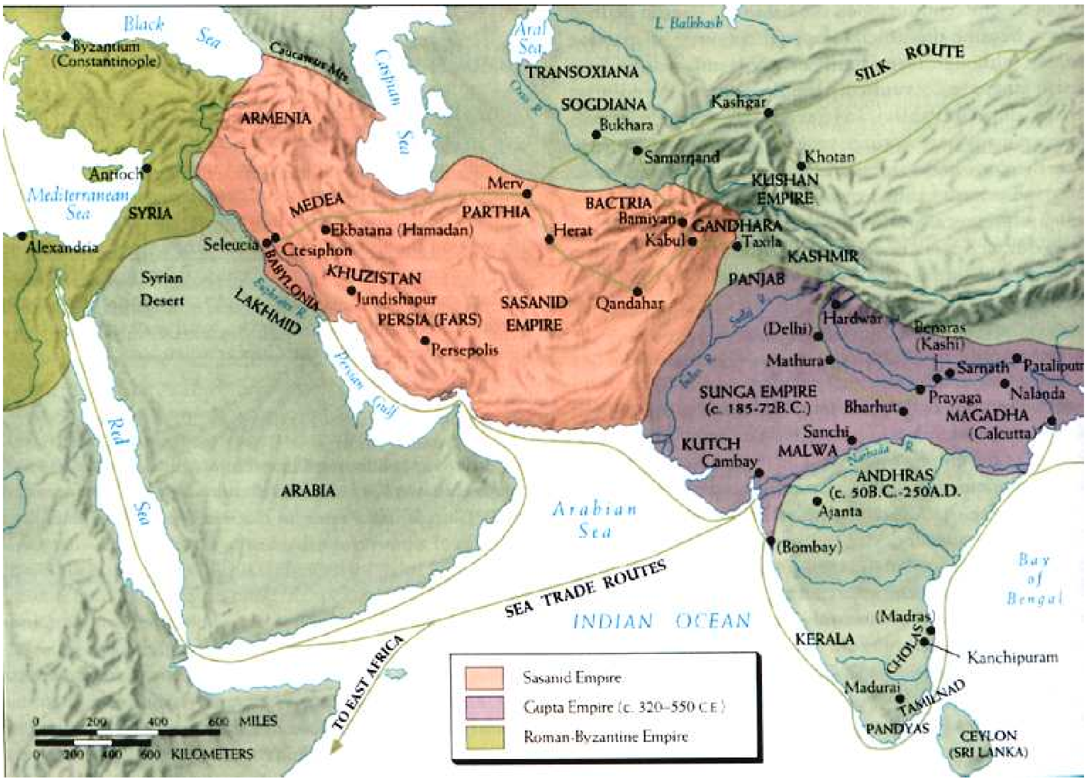


Harita 4: Partlar (MÖ. 140- MS.224)[875]



874 http://tr.wikipedia.org/wiki/Medler , (27.01.2010).
875 http://americanhistory.si.edu/collections/numismatics/parthia/frames/pargeo.htm , (27.01.2010).

Harita 5: Sasaniler (224-654)[876]



876 http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Indo-Sassanid.jpg , (28.01.2010).

RESİMLER

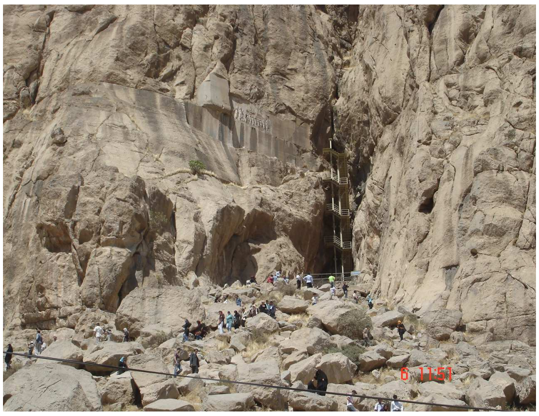
Resim 1: Dahme (Eski Zerdüşt Mezarlığı), Yezd/İRAN



Resim 2: Dahmelerde, ölenlerin kemiklerinin atıldığı çukur, Yezd/İRAN



Resim 3: Bistun Dağı, Kirmanşah/İRAN



Resim 4: Büyük Darius'un Bistun dağındaki Kitabesi (MÖ.520), Kirmanşah/İRAN



Resim 5: Zerdüştilerin Çekçek'teki Kutsal Ziyaret Yeri, Yezd/İRAN



Resim 6: Çekçek'teki Kutsal Mağara ve Ateş



Resim 7: Zerdüşt Ateşkedesi, Yezd/İRAN



Resim 8: Yezd Ateşkedesinde Zerdüşt Ateşi, Yezd/İRAN



Resim 9: Şehribanu'nun Türbesi, Rey/İRAN



Resim 10: Mehdi'nin Doğum Günü Etkinlikleri, Tahran/İRAN (Ağustos 2007).



Resim 11: Heft-Sin Sofrası[877]



877 http://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Haft_Sin_(7S).jpg , (11.09.2010).